LOS HOMBRES de la historia

136

La Historia Universal a través de sus protagonistas

Centro Editor de América Latina



Rousseau

Paolo Casini

Los principios políticos y pedagógicos de Rousseau, la fascinación de sus escritos, la seducción que emana su arte retórico, el llamado a la naturaleza y al sentimiento han ejercido, a partir del siglo XVIII una influencia variable pero siempre vigente.

Básicamente, la constante de su obra es la grave nota ético-religiosa que lo diferencia profundamente de la dominante orientación de la cultura iluminista; en el pensamiento de Rousseau se reconoce con toda claridad la impronta del esquema "paraíso terrenal-caída-rescate", dividido en tres momentos ideales: la afirmación de la "bondad original del hombre; la crítica a la "civilización-corrupción" - versión laica y secular del pecado original -, y el programa de una nueva redención ética y política.

Sobre este fondo, psicológico y teológico a la vez, se proyectan las atormentadas vicisitudes intelectuales del pensador, sus dilemas entre lo ideal y lo real, puritanismo e inmoralismo, afectos y razón, religión interior y religión "civil", misticismo y política. El encuentro de este hijo espiritual del calvinismo con la cultura de los filósofos permite captar el eco final de la gran disputa sobre la secularización de la providencia: gracias a Rousseau, la sombra de la irremediable caída de Adán es eliminada de la naturaleza humana y de la ciudad terrena.

Rousseau murió en la soledad en 1778. Al clamor indignado que había recibido al **Emilio**, a la moda equívoca que acompañó el éxito de la **Nueva Eloísa**, al relativo desinterés que suscitó al principio el **Contrato Social**, siguió bien pronto un eco más profundo. Resulta difícil evaluar la incidencia del "mito" Rousseau sobre la cultura y el gusto europeos entre la crisis de la época de los hombres ilustres y el advenimiento del romanticismo, así como la presencia de la doctrina política del **Contrato Social** en la ideología de la Revolución. Es un fenómeno demasiado vasto y complejo.

Tal vez hoy convenga meditar, más que en la fustigada imagen de un Rousseau "anticipador" e intérprete de la sensibilidad romántica, sobre el peso real que su doctrina política tuvo en el desarrollo de las doctrinas socialistas. Si la evolución histórica y política de las naciones europeas no se movió en el siglo pasado hacia las estructuras sociales previstas por el **Contrato**, es cierto sin embargo que los problemas centrales de la democracia moderna - la limitación de la propiedad privada, la relación entre individuo y Estado, la participación de las masas en el ejercicio del poder, la crisis de los sistemas representativos tradicionales, las garantías constitucionales de la libertad política - vuelven otra vez a plantearse, concluida la época del liberalismo burgués, dentro de las amplias perspectivas ético-políticas diseñadas hace dos siglos por Rousseau.

Nació en Ginebra el 28 de junio de 1712.

Esta obra fue publicada originalmente en Italia por Compagnia Edizioni Internazionali S.p.A. - Roma Milán.
Director responsable: Pasquale Buccomino
Director editorial: Giorgio Savorelli
Redactores: Mirella Brini, Ido Martelli, Franco Occhetto, Andreina Rossi Monti.

136. **Lavoisier - Los siglos XVII y XVIII**
Este es el quinto fascículo del tomo **Los siglos XVII y XVIII.**

Ilustraciones del fascículo N° 136: Snark International, París

Traducción de Antonio Bonanno

Impreso en Argentina
Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de Sebastián de Amorrortu e Hijos S.A., calle Luca 2223, Buenos Aires, en abril de 1978.
Distribuidores en la República Argentina
Capital: Mateo Cancellaro e Hijo, Echeverría 2469, 5° C, Capital.
Interior: Ryela S.A.I.C.F. y A., Bartolomé Mitre 853, 5°, Capital.

Rousseau

Paolo Casini

1712
Jean-Jacques nace en Ginebra el 28 de junio, hijo de Isaac Rousseau y de Suzanne Bernard, la que muere pocos días después del alumbramiento.

1720
Jean-Jacques es criado por la tía Suzanne Rousseau. Primeras lecturas de novelas y de Plutarco.

1721
Publicación de las *Lettres Persanes* [Cartas persas] de Montesquieu. Difusión en París de los manuscritos clandestinos.

1722
Jean-Jacques es confiado al pastor Lambercier, en Bossy, en las cercanías de Ginebra.

1725
Rousseau trabaja como aprendiz con el grabador Abel du Commun.

1726
Exilio de Voltaire en Londres. Diderot —nacido en 1713— recibe la tonsura ante los jesuitas de Langres. D'Alembert tiene nueve años; d'Holbach y Grimm tres años. Muerte de Newton.

1728
Rousseau se marcha de Ginebra y encuentra en Annecy por primera vez a Madame de Warens, a quien es presentado por un cura. En marzo llega a Turín y es recibido en el hospicio del Espíritu Santo. Abjura del calvinismo y recibe el bautismo católico (21 de abril). Es tomado como lacayo en la casa de Madame de Vercellis y luego como secretario en casa de Gouvon.
Diderot se traslada a París donde se convierte en estudiante de un *collège* no identificado.

1729
Rousseau vuelve a Annecy a lo de Madame de Warens. Pasa dos meses en un seminario y luego logra ser tomado en la escuela de música de la catedral.

1730
Vagabundeos entre Lyon, Friburgo, Lausana y Neuchâtel, donde actúa improvisadamente como maestro de música.

1731
Otros vagabundeos por Suiza; episodio del falso archimandrita; primer viaje a París. Se vuelve a encontrar con Madame de Warens en Chambery; durante breve tiempo es empleado del catastro de Saboya.

1734
Publicación de las *Lettres philosophiques* [Cartas filosóficas] de Voltaire y de las *Considérations sur les Romains* [Consideraciones sobre los romanos] de Montesquieu. Diderot estudia probablemente derecho y teología en París; D'Alembert inicia sus estudios legales.

1735-1736
Estadía de Rousseau y de Madame de Warens en Les Charmettes, en Saboya.

1737
Viajes de Rousseau a Ginebra y Montpellier. Crisis de la relación con Madame de Warens.

1739
Estudios de Rousseau en Les Charmettes.

1740
Primera edición de la *Métaphysique de Newton* de Voltaire, junto con los *Elements de la philosophie de Newton* (1738). En Lyon, Rousseau se convierte en preceptor en la casa del magistrado Mably; completa el *Projet pour l'éducation de M. de Sainte-Marie* [Proyecto para la educación de M. de Sainte Marie].

1742
En París, Rousseau presenta a la Academia de Ciencias su *Projet concernant de nouveaux signes pour la musique* [Proyecto relativo a nuevos signos para la música], que es publicado el año siguiente con el título *Dissertation sur la musique moderne* [Disertación sobre música moderna].

1743
Rousseau publica *Epître a M. Bordes* [Epístola a M. Bordes]. Introducido en casa Dupin, estudia química con Francueil. Acepta el empleo de secretario del conde P. F. de Montaigu, embajador de Francia en Venecia; se traslada a Venecia, adonde llega el 4 de setiembre.

1744
Altercado con Montaigu y partida de Venecia (22 de agosto). Vuelve a París.

1745
Comienzo de la relación de Rousseau con Thérèse Levasseur. Hace ejecutar en casa La Pouplinière su obra musical *Les muses galantes* [Las musas galantes]; adapta *Les fêtes de Ramire* [Las fiestas de Ramiro], de Voltaire y Rameau; mantiene correspondencia al respecto con los autores.
Comienzo de la amistad de Rousseau con Condillac y Diderot, quien le dedica un ejemplar de su traducción de Shaftesbury, *Essai sur le mérite et la vertu* [Ensayo sobre el mérito y la virtud].

1746
Diderot y D'Alembert colaboran en el primer proyecto de traducción de la *Cyclopaedia* de Chambers. Aparecen los *Pensées philosophiques* [Pensamientos filosóficos] de Diderot.
D'Alembert, autor del *Traité de dynamique* [Tratado de dinámica] y de otros escritos de mecánica, es elegido como socio de la Academia de Berlín.

1747
Huésped y secretario de los Dupin, Rousseau escribe la comedia *L'engagement téméraire* [El compromiso temerario].

1748
Primera edición del *Esprit des lois* [Espíritu de las leyes] de Montesquieu, que suscita inmediatamente vivas polémicas.

1749
Rousseau, invitado a colaborar en la *Encyclopédie*, redacta en breve tiempo los artículos de música.
La publicación de la *Lettre sur les aveugles* [Carta sobre los ciegos] provoca el arresto de Diderot en el torreón de Vincennes. Al ir a visitar a su amigo en la cárcel, Rousseau lee en el "Mercure de France" el bando del concurso de la Academia de Dijon, sobre el tema: "¿El restablecimiento de las ciencias y artes contribuyó a depurar las

costumbres?"; remitirá luego a la "iluminación" de Vincennes no sólo la génesis de su primer *Discours* sino la intuición primera de todos sus "principios".

1750
La Academia de Dijon premia el *Discours sur les sciences et les arts* (9 de julio) [Discurso sobre las ciencias y artes], que aparece a fines del año. Publicación del *Prospectus* de la *Encyclopédie*, y de la *Défense de l'Esprit des lois de Montesquieu* [Defensa del Espíritu de las leyes de Montesquieu].

1751
1º de julio. Publicación del volumen I de la *Encyclopédie*; en el *Discours préliminaire* [Discurso preliminar], D'Alembert menciona el primer escrito de Rousseau; se multiplican los panfletos sobre el *Discours sur les sciences et les arts*. Rousseau escribe la *Réponse au roi de Pologne* [Respuesta al rey de Polonia].

1752
Composición de la obra musical *Le devin du village* [El adivino de la aldea], que es representada en Fontainebleau, ante el rey, el 18 de octubre. Rousseau no se presenta a la audiencia real. Representación en el *Théâtre Français* de *Narcisse ou l'amant de lui-même* [Narciso o el amante de él mismo], comedia juvenil que Rousseau publica ahora con un notable Prefacio, "Reforma suntuaria": Jean-Jacques decide hacerse copista de música "a la moda".

1753
Luego del decreto de suspensión del 7 de febrero de 1752, provocado por el asunto de Prades, la *Encyclopédie* retoma su publicación con el volumen III. *Querelle des bouffons* [Querella de los bufones] en la cual Rousseau participa con la *Carta sobre la música francesa*, recibida con vivas reacciones en el ambiente teatral. La Academia de Dijon publica un nuevo bando de concurso sobre el tema: "¿Cuál es el origen de la desigualdad entre los hombres y está ella tolerada por la ley natural?". Rousseau medita el tema, que desarrollará en el segundo *Discours*, en el bosque de Saint-Germain.

1754
Rousseau se marcha a Ginebra; en Chambery escribe la "Dedicatoria a la República de Ginebra" del *Discours sur l'origine de l'inégalité* [Discurso sobre el origen de la desigualdad], 1º de junio; es readmitido en la Iglesia calvinista y reintegrado a sus derechos de ciudadano (1º de agosto). En octubre, el *Discous sur l'inégalité* está listo para la prensa. Composición del artículo *Economie politique* [Economía política].

1755
Voltaire se traslada a "Les Délices", en los alrededores de Ginebra. Muerte de Montesquieu. Publicación del *Discours sur l'origine de l'inégalité*. El artículo *Economie politique* de Rousseau aparece en el volumen V de la *Encyclopédie*.

1756
Rousseau se traslada al parque de la Chevrette, perteneciente a Madame d'Epinay, y es su huésped en una pequeña casa llamada l'Ermitage. Termina el *Extrait du projet perpetuelle* [Extracto del proyecto perpetuo] y la *Polysynodie*, redactados sobre manuscritos del abate de Saint Pierre, con los respectivos *Jugements* [Juicios]. Mientras trabaja en el primer borrador del *Contrat social* [Contrato social] (llamado *Manuscrit de Genève*) [Manuscrito de Ginebra], proyecta *Emile* [Emilio] y *La nouvelle Heloïse* [La nueva Eloisa]. Carta a Voltaire sobre la providencia en polémica con el *Poème sur le désastre de Lisbonne* [Poema sobre el desastre de Lisboa].

1757
Atentado de Damiens contra Luis XV; estalla la guerra de los Siete años. En el volumen VII de la *Encyclopédie* aparece la entrada *Genève* [Ginebra], escrita por D'Alembert en base a una serie de indicaciones de Voltaire.
Rousseau se enamora de Madame d'Houdedot; entre marzo y octubre sus relaciones con Grimm, Saint Lambert y Diderot se tornan tensas. En diciembre la ruptura con los enciclopedistas está consumada: Madame d'Epinay invita a Rousseau a dejar l'Ermitage, y él se traslada a Montmorency.

1758
Rousseau responde al artículo *Genève* con la *Lettre à D'Alembert sur les spectacles* [Carta a D'Alembert sobre los espectáculos]. Termina *Julie ou la nouvelle Héloïse* [Julia o la nueva Eloisa]. Se profundiza la crisis de la *facción filosófica*, ya iniciada el año precedente con los ataques de Moreau, Palissot, Chaumeix y otros libelistas sobre todo contra la *Encyclopédie*, y ahora contra el ensayo *De l'esprit* de Helvétius, publicado en julio.

1759
Solemne condena a la *Encyclopédie*, a *De l'esprit* [Sobre el espíritu] y a otros escritos de los filósofos. Revocación del privilegio de la *Encyclopédie* que suspende su publicación hasta 1766. Huésped del mariscal de Luxemburgo en Montmorency, Rousseau trabaja en *Emile*.

1760
Redacción de *Emile* [Emilio] y del *Contrat social* [El contrato social]. En diciembre *La nouvelle Heloïse*, editada en Holanda, es puesta en venta en Inglaterra.

1761
A comienzos del año *La nouvelle Héloïse* obtiene gran éxito en París. El *Contrat Social* y *Emile* son enviados a la imprenta de los libreros, Rey de Amsterdam y Duchesne de París, respectivamente.

1762
Rousseau escribe las cuatro cartas autobiográficas a Malesherbes. Publicación de *Emile* y del *Contrat Social*, pronto condenados en París (9 de junio) y en Ginebra (19 de junio). Rousseau huye a Yverdon, pero el 10 de julio es obligado por el gobierno del cantón de Berna a refugiarse en Môtiers, en Val-de-Travers, territorio perteneciente al rey de Prusia. Obtenido el asilo político de Federico II, llama a Thérèse Levasseur para que se reúna con él.

1763
Publicación de la *Lettre à Christophe de Beaumont* [Carta a Christophe de Beaumont], en la que Rousseau replica a la condena pastoral emanada del arzobispo de París contra *Emile*. A continuación de la posición adoptada por los poderes públicos de Ginebra, renuncia solemnemente a sus derechos de ciudadano (12 de mayo). El partido de los representantes se organiza y presenta sus reclamos, a los que replica en setiembre-octubre el procurador general Tronchin con las *Lettres écrites de la campagne* [Cartas escritas desde la campaña].

1764
Rousseau escribe las *Lettres écrites de la montagne* [Cartas escritas desde la montaña], que aparecen en diciembre. Aparece anónimo el libelo de Voltaire *Sentiments des citoyens* [Sentimientos de los ciudadanos], donde se revela la suerte de los hijos de Rousseau.

1765
Rousseau es obligado a dejar Môtiers a continuación del conflicto con el pastor Montmollin y con la iglesia calvinista local. Se refugia en la pequeña isla de Saint-Pierre en el lago de Bienne, pero el consejo de Berna, a la que la misma pertenece, lo obliga a la fuga. Breve permanencia en París.

1766
Rousseau llega a Londres con David Hume (13 de enero) pero pronto (junio-julio) rompe sus relaciones con él. En Wootton, donde reside por alrededor de un año con Thérèse, lleva a término la primera parte de las *Confessions* [Confesiones].
Se publican *Exposé succinct* [Exposición sucinta], de Hume y el *Précis pour J.-J. Rousseau* de Madame Latour de Franqueville, que hacen pública la querella con Hume.

1767
Rousseau vuelve a Francia (mayo); sufre graves perturbaciones nerviosas.

1768
Se traslada a Lyon, Grenoble, Chambery, Bourgoin; aquí se casa legalmente con Thérèse, la madre de sus hijos, abandonados

en la década del 50 en el hospicio de los niños expósitos.

1769
Vive en Monquin, en el Delfinado. Recoge hierbas y compone los libros VII-XII de las *Confessions*.

1770
Vuelve a París, a la *rue* Plâtrière. Lectura privada de las *Confessions*, que suscitan alarma en el ambiente de los *filósofos*. Muerte de Voltaire. Rousseau participa en la suscripción pública para su monumento.

1772
Composición de las *Considérations sur le gouvernement de Pologne* [Consideraciones sobre el gobierno de Polonia] y de los diálogos *Rousseau juge de Jean-Jacques* [Rousseau juez de Jean Jacques].

1774
Relaciones amistosas con Gluck; Rousseau asiste a las primeras representaciones parisinas de sus óperas *Ifigenia* y *Orfeo y Eurídice*. Vuelve a componer música, para *Daphnis et Chloé*, y nuevamente para *Le devin du village*.

1775
Gran éxito de la escena lírica *Pygmalion* en la Comédie Française.

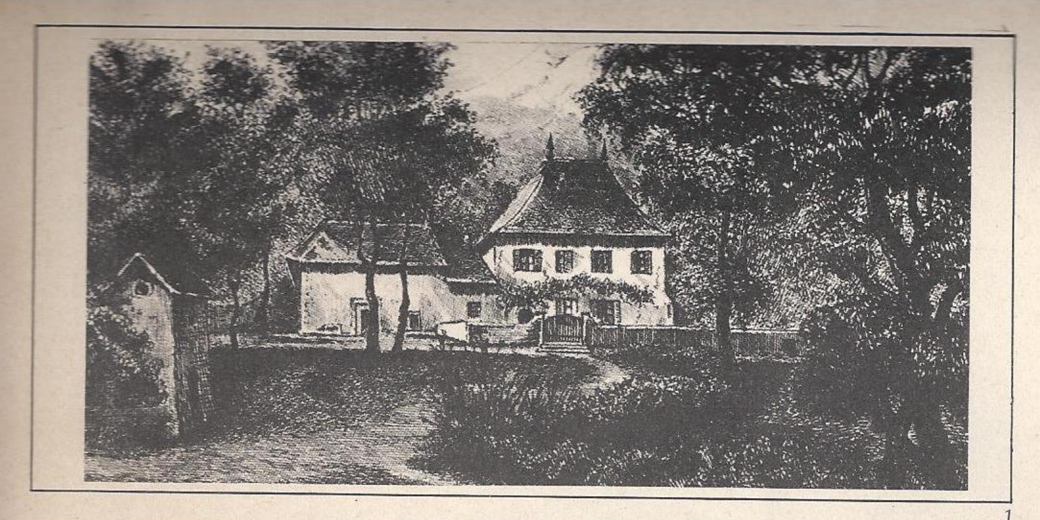
1776
Rousseau intenta depositar los *Dialogues* sobre el altar de Nôtre-Dame; al hallar cerrado el coro, consigna el manuscrito a Condillac (25 de febrero). Distribuye públicamente en la calle el mensaje *A tout François aimant encor la justice et la vérité* [A todo francés que todavía ame la justicia y la verdad]. Comienzo de la composición de las *Rêveries du promeneur solitaire* [Ensoñaciones de un paseante solitario].

1778
El 12 de abril escribe el comienzo de la décima *Rêverie*, que quedará inconclusa. El 20 de mayo se traslada a Ermenonville, huésped del marqués René de Girardin. El 2 de junio muere de improviso; es sepultado en la "Île des Peupliers", de donde sus cenizas serán transportadas al *Panthéon* en 1794.



1

El hombre Rousseau
Desde el siglo XVIII a hoy los principios del político y del pedagogo, la fascinación del escritor y maestro de sensibilidad, la seducción de un arte retórico puesto al servicio de elaboradísimos análisis interiores, el llamado a la naturaleza y al sentimiento, han prevalecido con fortuna variable, y han ofrecido a los intérpretes de Rousseau perspectivas diversas, de variados sentidos, pero igualmente válidas y complementarias. Pero quien desee individualizar el centro común hacia el cual convergen los aspectos individuales de la obra de Rousseau deberá observar la grave nota ético-religiosa que lo diferencia profundamente de la dominante orientación de la cultura iluminista. En el pensamiento de Rousseau se reconoce claramente la impronta del esquema escatológico paraíso terrenal-caída-rescate, dividido en tres momentos ideales: la afirmación de la "bondad original" del hombre; la crítica a la civilización-corrupción, versión laica y secular del pecado original, y el programa de una nueva redención ética y política. Sobre este fondo, que es al mismo tiempo psicológico y teológico, se dibujan las atormentadas vicisitudes intelectuales de Jean-Jacques, sus dilemas entre lo ideal y lo real, puritanismo e inmoralismo, afectos y razón, religión interior y religión "civil", misticismo y política. El singular encuentro de un hijo espiritual del calvinismo con la cultura de los *filósofos* permite aprehender el eco final de la gran disputa sobre la secularización de la providencia, en la cual habían participado Pascal y Bossuet, Leibniz y Bayle, Shaftesbury y Voltaire, los deístas y los ateos. Rousseau da una nueva solución al "problema de la teodicea". A él, como a Newton en lo que respecta al mundo físico —dirá Kant— se debe la justificación de la providencia con respecto al mundo moral; luego de él, "Dios está justificado y el teorema de Pope es ya verdadero". En otros términos, la sombra de la irremediable caída de Adán, gracias a Rousseau, es eliminada de la naturaleza humana y de la ciudad terrena. Los temas de origen teológico, diversamente secularizados, que recorren esta obra están fundidos en las íntimas fibras morales de Jean-Jacques. Quien los considere marginales o caducos con respecto al contenido concreto de las doctrinas políticas o educativas (no faltan intérpretes que así lo juzgan, según una perspectiva distorsionada o condicionada por esquemas ajenos), se arriesga a no captar la génesis del pensamiento de Rousseau, a no comprender su diálogo con la cultura de la época, a entender erróneamente sus textos. La vida de Jean-Jacques se desarrolló bajo el signo de la contradicción: consigo mismo, con sus amigos-enemigos enciclopedistas, con los magistrados y sacerdotes de Ginebra, con la sociedad aristocrática; y en el centro de la contradicción está justamente su relación con la religión.
"¿Cómo pudo tornarse enemigo de los *filósofos* luego de haber vivido veinte años con ellos? — se preguntó Diderot poco después de su muerte—. Precisamente como se hizo católico entre los protestantes, protestante entre los católicos, y entre los católicos y los protestantes profesó el deísmo y el socinianismo... como peroró la causa de los iroqueses en París y habría perorado la nuestra en los bosques de Canadá. Como se lanzó contra los espectáculos luego de haber escrito comedias... como atacó a la literatura, que había cultivado durante toda su vida... como, des-



1



2

En la página precedente:

1. Vevey, en una estampa del siglo XVIII, París, B. N., Cabinet des Estampes. Snark

1. Les Charmettes, París, B. N., Snark.

2. Madame de Warens, en una ilustración para las Confesiones *de J.-J. Rousseau. París, B. N.* Snark.

3. Una carta autógrafa de Rousseau con la fórmula final de saludo de mano de Madame Warens. París, B. N. Snark.

3

pués de haber predicado contra la licencia de las costumbres, escribió una novela licenciosa..." (*Ensayo sobre Séneca*). Los juicios recíprocos de los dos ex amigos son severos, a menudo agraviantes; pero estas palabras dan la exacta medida de la ambivalencia psicológica de Rousseau. Acuciado por la alternativa entre una concepción secular y laica de la evolución social y el místico llamado a la "divina conciencia", transfirió a su propia conciencia las más crudas laceraciones de su época, intentó en vano sanearlas, participó en las sublevaciones profundas de la sociedad burguesa e interpretó los afectos y las aspiraciones de la misma, hasta que, convertido en víctima de su mismo candor y de su hipersensibilidad emotiva, pagó con la locura el intento de conciliar en sí mismo ideas y tradiciones que la historia separaba violentamente.

Un morboso narcisismo, acentuado en la vejez por persecuciones reales e imaginarias, le dictó aquellas admirables páginas introspectivas, a las cuales es preciso remitirse para entender las razones del moralista y del político. También los escritos autobiográficos demuestran la impronta psicológica típicamente "religiosa". Su propia vida, reflejada en el espejo deformante de la memoria, se le apareció dividida entre dos esferas ideales: por un lado el Edén de la juventud, el sereno goce de la naturaleza, el éxtasis de la *rêverie* [ensoñación]; por el otro, la caída en la sociedad corrupta, el pecado cometido con la elección de la carrera literaria y sus funestas consecuencias. La educación sentimental del *pícaro* del setecientos entre la Ginebra natal, Turín, Chambery, las frescas imágenes de la naturaleza, la experiencia humana de variada índole, la singular relación con Madame de Warens, son el paraíso perdido, donde no es difícil reconocer el antecedente y el modelo sentimental del "estado de naturaleza" rousseauniano. Las páginas del sexto libro de las *Confesiones* que narran el idilio de Las Charmettes hallan eco final en la décima *Rêverie*, que quedara inconclusa por la muerte del escritor: "No pasa un día sin que recuerde con alegría y ternura la única y breve época de mi vida en la cual fui plenamente yo mismo, sin sombra ajena ni obstáculo, y en la que puedo decir que estuve verdaderamente vivo... Sin aquel tiempo breve pero precioso habría permanecido ajeno a mí mismo, ya que por el resto de mi vida, débil e incapaz de resistir, estuve tan agitado, perturbado, combatido por las pasiones ajenas y casi pasivo en una vida tan tempestuosa que no sabría distinguir qué parte de la misma me pertenece... Pero en aquellos pocos años, amado por una mujer que era toda ternura y dulzura, hice lo que deseaba hacer, fui lo que deseaba ser... Una casa aislada en el declive de un valle fue nuestro asilo, y allá, en cuatro o cinco años, gocé un siglo de vida y una

felicidad pura y plena que vence con su encanto el horror de mi muerte actual . . ." En el polo opuesto, reprimidos en la oscura conciencia del pecado, están los "extravíos de la loca juventud" confesados en tantas páginas autobiográficas, las varias apostasías religiosas, los errores sufridos o infligidos, ciertas bajezas innobles; pero sobre todo el perturbador contacto con la sociedad parisina, el duro aprendizaje del músico pobre con las grandes familias aristocráticas, la contrastada colaboración con los enciclopedistas. El sentido de alejamiento del ambiente refinado y mundano que lo acogiera en París, la dificultad de comunicar, la soberbia pueblerina, aumentaron en el desarraigado Jean Jacques el sentimiento de su propia singularidad, lo frustraron; en este conflicto, en un combativo amor por los hombres, está radicado el diseño de una nueva humanidad, ligada por un nuevo pacto.

El dilema en que se debatió la revolución rousseauniana de los años 1750-55, antes de emerger en un moderado análisis intelectual, refleja una tumultuosa experiencia emotiva. Las actitudes excéntricas de los años siguientes, el implacable demonio polémico, la manía de persecución, se alimentaban en una extraordinaria alquimia psicológica, que ha tentado innumerables veces a los exploradores del subconsciente. Se ha deseado indicar una afección maníaco-depresiva, agravada en la vejez por típicas ideas fijas (sobre todo en la época de los diálogos *Rousseau juez de Jean-Jacques*); o bien una neurosis disociativa, que explicaría la tendencia a la evasión del mundo real y la obsesión de oscuras maquinaciones. Rousseau mismo describe el mundo ideal, refugio de las miserias circundantes, que las lecturas de Plutarco y las novelas le habían formado en la juventud; también las más bellas páginas de la madurez tardía, con los minuciosos análisis de estados de sueño, llevarían el signo de la neurosis. Así, también entrarían en este cuadro psicopatológico el tormentoso sentido del pecado y la ambigua actitud de acusación-disculpa de los escritos autobiográficos, todos ellos dictados por la preocupación de justificarse, hasta la inocencia, frente a sí mismo y frente al mundo. Las referencias clínicas de este tipo pueden ayudar a entender la miseria y el drama de una vejez, el deterioro de un equilibrio psíquico inestable, expuesto a tensiones intolerables; pero, ciertamente, no ayudan a "explicar" el *Emilio* y el *Contrato Social*.

El juego complejo de todos estos elementos es muy difícil de penetrar, ya que, como muy bien lo vieron muchos intérpretes, Rousseau fue por sobre todo un emotivo. La gran elaboración del pensador y del artista consistió en traducir y encauzar en precisas elecciones racionales, en netas formas literarias, una rara violencia de sentimientos: "Dos cosas casi incompatibles se unen en mí sin que yo pueda determinar cómo: un temperamento muy ardiente, pasiones vivas, impetuosas, e ideas de lento nacimiento que se presentan siempre ante cosas hechas. Se diría que mi corazón y mi ingenio no pertenecen al mismo individuo. El sentimiento, más rápido que el relámpago, inunda mi alma, pero antes que iluminarla me quema y me deslumbra . . . Esta lentitud en el pensamiento, unida a la vivacidad del sentir, no solamente la poseo en la conversación, sino también cuando estoy solo, trabajando. Las ideas se ordenan en mi cabeza con la más increíble dificultad, circulan lentamente, fermentan al punto de agitarme, de inflamarme, de hacerme palpitar . . . Lentamente se aplaca este gran movimiento, el caos se aclara, cada cosa va a su lugar, pero con lentitud, y luego de una prolongada y confusa agitación". Los textos se podrían multiplicar. En esta naturaleza singular el *pathos* y el estro tienen gran parte; con frecuencia se ha indicado en ello su "prerromanticismo". Pero se trata de una definición históricamente abstracta, que desnaturaliza el rigor de tantas páginas teóricas.

Realmente, toda la obra rousseauniana parece haber crecido sobre sí misma según una lógica tortuosa, a través de tortuosas acciones y reacciones con el ambiente, por sucesivas iluminaciones, más tarde elaboradas en el plano de la razón. En el autodidacta, las lecturas no preceden sino que siguen al nacimiento de los problemas, planteados inmediatamente por una experiencia personal y social. Las intuiciones originarias que se hallan en la base de sus grandes libros se vinculan a "ocasiones" precisas. Los desarrollos son complejos e interferentes entre sí; basta con recordar las fechas en que fueron realizados los escritos tan diversos, como los artículos de música para la *Enciclopedia* y el primer *Discurso* (1749-1750); la obra musical *El adivino de la aldea*, el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, el segundo *Discurso*, el artículo *Economía política* y la *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos* (1753-56); la redacción casi simultánea del *Contrato Social*, de *Emilio* y de la *Nueva Eloísa* (1757-1761). El período de la mayor fecundidad creativa abarca poco más que una década: el poeta, el músico, el moralista, el novelista, el pedagogo, el teórico de la política, coexisten uno junto al otro. Para entender verdaderamente a Rousseau es necesario no perder de vista la unidad interna de todos sus escritos, reconstruir las ocasiones en que nacieron y las situaciones reales subyacentes, gracias también al vastísimo epistolario: todo un paciente trabajo de interpretación histórica y filológica, que en los últimos decenios ha alcanzado resultados muy satisfactorios, que permiten profundizar la distinción entre el "verdadero" Rousseau y la larga vicisitud de su fortuna. A los malentendidos y a los debates teóricos *sobre* Rousseau —que son otra cosa y que también, a su modo, han hecho historia— se los sustituye así por una imagen cada vez más fiel del hombre y de su época.

Años de vagabundeo

Las *Confesiones* comienzan con una nota singular, que domina gran parte de la obra de Rousseau: "Estoy hecho en modo diferente de todos aquellos a los que he conocido . . . La naturaleza . . . ha roto el molde en el que me ha echado". Como su Narciso, Jean-Jacques no cesó jamás de contemplarse y de describirse; a pesar de la sutil mistificación apologética que acecha al lector, las páginas de las *Confesiones*, de las *Rêveries*, de los diálogos *Rousseau juez de Jean-Jacques*, del epistolario, ofrecen la única perspectiva posible para penetrar los escritos, tan estrechamente ligados a los casos de su vida. Era hijo de un modesto relojero y nieto, por parte materna, de un pastor calvinista; fue iniciado por el padre en las novelas y en los escritores políticos: "Lo veo aún, dedicado a ganarse la vida con el trabajo de sus propias manos y a nutrir su ánimo con las verdades más sublimes. Veo a Tácito y Plutarco confundidos ante él con las herramientas de su oficio . . ."

Pero Ginebra y la familia muy pronto se convirtieron en un recuerdo; desde 1722 su adolescencia fue errante y confiada a ocasionales tutores. Madame de Warens —una extraña aventurera convertida desde hacía poco tiempo del calvinismo al catolicismo, que vivía en Annecy con una pensión del rey de Saboya obtenida a cambio de pequeños servicios de espionaje— se dispuso a protegerlo: lo envió a Turín, donde también él se convirtió al catolicismo y tuvo curiosas experiencias. Luego fue lacayo de una casa noble, aspirante a seminarista, estudiante de música, y por fin Jean-Jacques volvió a Chambery, a lo de *maman*, que hizo de él su amante.

Su educación había sido muy sumaria. Sólo en 1737, durante el idilio de Les Charmettes, el autodidacta de veinticinco años sintió gusto por la filosofía y las ciencias. La iniciación no fue fácil: "La falsa idea que tenía de las cosas me persuadía de que para leer con provecho un libro se debían poseer todos los conocimientos que el mismo presupone . . . Por esta alocada convicción me detenía a cada momento, obligado a correr sin tregua de un libro al otro; y algunas veces, antes de llegar a la décima página de las que me proponía estudiar, habría debido vaciar enteras bibliotecas . . . Comenzaba con alguna obra de filosofía, como la *Lógica* de Port-Royal, el *Ensayo* de Locke, Malebranche, Leibniz, Descartes, etcétera. A poco me di cuenta de que todos estos autores estaban en contradicción entre sí, y concebí el quimérico proyecto de ponerlos de acuerdo, lo que me fatigó mucho y me obligó a perder bastante tiempo . . ." A estos acercamientos ingenuos se agregaron los manuales mate-

máticos del cartesiano G. Lamy, la gramática de Port-Royal, la cronología de D. Pétau, el *De officiis civium* de Pufendorf. En el umbral de su virilidad, su cultura era predominantemente literaria y musical y en este último sentido, fundada en la enseñanza práctica de maestros provinciales, aparte de la obra de J. B. Clérambault y de J. B. Rameau; sólo en mínima parte científica. Bien distintos fueron en aquellos años los estudios de sus coetáneos, que se convertirán en sus amigos, Diderot, D'Alembert, Condillac, Hume. Totalmente incierto en cuanto a la elección de un oficio —fue empleado del catastro de Saboya y preceptor en casa Mably, en Lyon— a los treinta años había compuesto la comedia *Narcisse*, unas pobres *Epîtres* [Epístolas], e inventado un nuevo sistema de notación musical. Cuando el joven provinciano se trasladó a París, este proyecto, presentado a la Academia de Ciencias por los buenos oficios de Réaumur, obtuvo un fugaz éxito de estima. Entre 1743 y 1744 Rousseau estuvo en Venecia, como secretario del embajador francés en la *Serenissima*; quedan, de esta permanencia, los interesantes despachos diplomáticos que él redactara, algunas cartas notables, las coloridas anécdotas de las *Confesiones*, y el célebre testimonio acerca de la prehistoria del *Contrato Social*: "Había concebido la primera idea (de las *Instituciones políticas*) ... cuando, en Venecia, tuve ocasión de notar los defectos de aquel gobierno tan decantado ... Había intuido que todo depende radicalmente de la política".

En torno a la Enciclopedia; los dos "Discursos"

De regreso en París comenzó a frecuentar los salones literarios aristocráticos, adaptó para la escena dos textos de Voltaire con música de Rameau, tuvo algún éxito como compositor, halló empleos honorables; se vinculó a Condillac, y sobre todo a Diderot, que le confió la redacción de los artículos de la *Enciclopedia* referentes a la teoría y a la técnica musical. Fue Diderot quien guió al "suizo" Jean-Jacques en este ambiente; lo inició en la sociedad literaria; lo protegió generosamente, con la dosis de indelicadeza cordial que había en su carácter pueblerino. Tuvo sobre él indudable predicamento, casi de hermano mayor. Más allá de toda razón ideológica, los dos amigos tenían en común la miseria, la extracción provincial, la revolución contra el antiguo régimen: "Diderot ... tenía casi mi misma edad. Amaba la música y conocía la teoría. Conversábamos de música, y él también me hablaba de sus proyectos literarios. Todo ello hizo más íntima nuestra vinculación, que duró quince años, y que aún sería sólida si, por culpa suya, no se hubiera sumergido en su mismo trabajo". En efecto, Diderot fue testigo, y en algún modo cómplice, de la iniciación literaria del amigo. Algunos años más tarde de Rousseau describió en una famosa carta a Malesherbes la fulgurante "iluminación", de la que salió la requisitoria del primer *Discurso* contra la civilización-corrupción. "Iba a visitar a Diderot, entonces prisionero en Vincennes; tenía en el bolsillo el *Mercure de France* y me puse a hojearlo en el camino. Se presentó a mis ojos el pedido propuesto por la Academia de Dijon, que dio origen a mi primer escrito. Si existe la inspiración repentina, tal fue la emoción que me dio aquella lectura; de golpe mi mente fue recorrida por mil luces; innumerables ideas vivas se me presentaron al mismo tiempo y una energía y una confusión tales que me perturbaron en forma inexpresable; me invadió un aturdimiento similar a la ebriedad. Una violenta palpitación me oprime y me hace jadear; con el aliento cortado, me dejo caer sobre un árbol de la avenida ... Ah, Señor, si hubiera podido escribir sólo una cuarta parte de lo que vi y sentí bajo aquel árbol, con qué claridad habría puesto de relieve todas las condiciones del sistema social, con qué fuerza habría expuesto todos los abusos de nuestras instituciones, con qué simplicidad habría mostrado que el hombre es naturalmente bueno y que sólo las instituciones hacen malvados a los hombres ..." Y en cuanto a los consejos de Diderot, agrega en otra parte: "Cuando llegué a Vincennes estaba en un estado de ánimo próximo al delirio; Diderot lo advirtió, le dije el motivo. Él me exhortó a darles vía libre a mis ideas y a concursar por el premio. Lo hice, y desde aquel momento me perdí".

Se ha discutido largamente acerca de esta "inspiración" diderotiana, también porque Diderot y otros han dejado testimonios que tienden a acentuarla. De todos modos, el *Discurso sobre las ciencias y las artes* —que Rousseau juzgará severamente más tarde— contiene ya el germen de los temas de su teoría política, así como los motivos profundos de su futuro disentimiento con los *filósofos*. La denuncia de la mistificación universal de las relaciones en la sociedad moderna, la apasionada invectiva contra las ciencias y las artes, corruptoras de las costumbres e instrumento de dominio político en manos de los tiranos, la exaltación plutarquiana de las antiguas repúblicas y de la virtud civil, eran tesis de ninguna manera nuevas en 1750; antes bien, eran corrientes de una vasta literatura, y más próximas al estilo y al espíritu de los predicadores calvinistas de Ginebra que a la perspectiva optimista de los hombres ilustres, a la triunfal visión del progreso, que estaba a punto de ser consagrada en los primeros tomos de la *Enciclopedia*. Sin embargo, Rousseau reflejaba la crítica política de los polemistas clandestinos, de Montesquieu, de Voltaire.

Artificios dialécticos ricos en efectos contraponen, en el *Discurso*, las imágenes idealizadas de Plutarco y Sócrates, de Roma republicana y de las antiguas tribus germánicas, a las blanduras de Atenas, de Roma imperial y de París contemporánea. "Nuestras almas se han corrompido a medida que las ciencias y las artes alcanzaron perfección": el anatema castiga la obra de los profetas y de los hombres ilustres, de Hobbes a Voltaire, de Descartes a Leibniz. El elogio del lujo, del comercio, del refinamiento —tan difundido en la literatura iluminista— es rechazado en nombre de las virtudes guerreras y de las "cualidades morales". Sinceridad, pureza, virtud, son nostalgias del remoto paraíso —el "estado de naturaleza"— en el cual el hombre estaba incontaminado por los vicios. He aquí el verdadero centro del primer *Discurso*: la vehemente denuncia de las costumbres artificiosas, la exaltación de la virtud, "ciencia sublime de las almas simples", cuyos principios, "impresos en todos los corazones", son develados por la voz de la conciencia: "El lujo, la disipación y la esclavitud fueron en todos los tiempos el castigo de los orgullosos esfuerzos que hicimos por salir de la feliz ignorancia en la que la sabiduría eterna nos había puesto. El prieto velo con el cual la misma nos ha ocultado todas sus acciones parecía suficiente para advertirnos que no estábamos destinados a vanas investigaciones ... Pueblos, sabed entonces de una vez que la naturaleza ha deseado preservaros del conocimiento, como una madre arrebata un arma peligrosa de las manos de su hijo; que todos los secretos que os oculta son males de los cuales os salva, y que la pena que os cuesta instruiros no es el menor de sus beneficios. Los hombres son perversos; aún más lo serían si hubieran tenido la desgracia de nacer doctos".

La vena calvinista se funde aquí con el elemento iluminista; el extraño connubio y la conmovida elocuencia asombraron a los contemporáneos y suscitaron alrededor de setenta panfletos. El desarrollo de las ideas de Rousseau del primero al segundo *Discurso* se puede seguir en algunos textos notables, con los cuales él respondió a sus críticos, como el prefacio a la comedia *Narcisse*, las réplicas a Raynal, a Stanislao Leszczynsky, a Bordes, en las que el moralismo del *Discurso sobre las ciencias y las artes* madura más explícitamente en la denuncia de las instituciones políticas: "La primera fuente del mal es la desigualdad". El nuevo bando de la Academia de Dijon (1753) permitió profundizar tal intuición. En Saint-Germain, "sumergiéndome en el bosque —narra en las *Confesiones*— buscaba y descubría la imagen de los primeros tiempos, de los que trazaba impetuosamente la historia; hacía justicia a las pequeñas mentiras de los hombres, osaba poner al desnudo su naturaleza, seguir el progreso de los tiempos y de las cosas que la han transfigurado y, confrontando al hombre hecho con el hombre creado por la naturaleza, señalarle en su pretendido perfeccio-

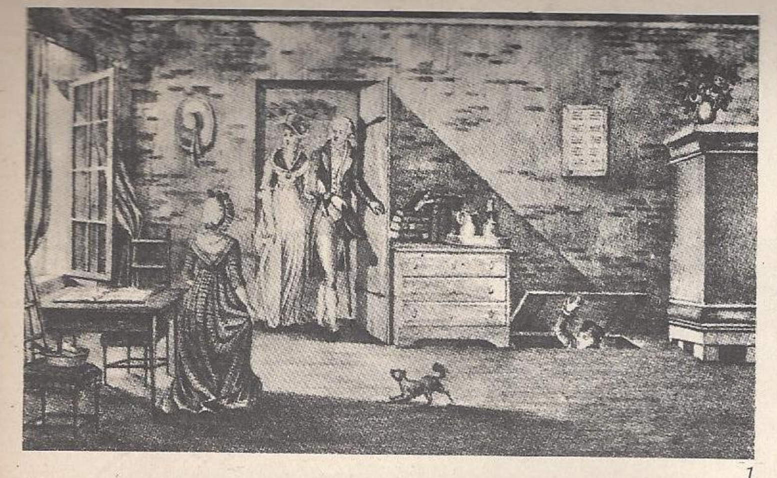


1

1. *Rousseau en 1770 en el parque de Rochecardon en los alrededores de Lyon. Pintura de Dunouy, París Museo Marmottan.*

namiento la verdadera causa de sus miserias". Tal la génesis del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*: a la polémica totalmente negativa del primero la reemplaza aquí una "hipótesis" genética; Rousseau analiza la humanidad moderna e ilustra históricamente su alienación. No solamente los vicios particulares, como la hipocresía y el amor propio, sino la raíz profunda, es decir, la causa de aquella mistificación total de las relaciones y de los sentimientos, de los que se recogen los frutos en la sociedad contemporánea: de donde los hombres viven fuera de sí, exclusivamente en la opinión ajena, esclavos del dinero, de las convenciones, de sus mismas ambiciones y, recíprocamente, uno del otro. La causa próxima de todo ello es la desigualdad jurídica y económica, la cual, a su vez, se liga a causas más remotas en la historia y en las pasiones de los hombres. El moralista, al buscar una imagen del hombre no falseada por la civilización, se hace historiador; y va construyendo un retrato ideal despojado de todos los rasgos ficticios y artificiosos imputables a las vicisitudes exteriores, un "hombre" en el estado de naturaleza pura, proyectado en el pasado.

Rousseau mismo, en el esfuerzo por construir su hipótesis, admite explícitamente su carácter utopista y conjetural; y se remite a las "hipótesis" análogas que los geólogos formulan sobre la evolución del globo (resulta clara la alusión a la reciente *Teoría de la Tierra* de Buffon). De ahí la apariencia científica que asumen sus investigaciones acerca de la evolución físico-biológico-psicológica del hombre; la utilización de numerosos detalles anatómicos y fisiológicos tomados de escritores de medicina; la evaluación de la relación entre fuerza física e inteligencia, etcétera. La primera parte del discurso se desarrolla según una línea muy compleja: el esquema genético, inspirado por Condillac, está integrado por numerosas consideraciones y digresiones sobre el desarrollo de los órganos del sentido, de las necesidades, de las pasiones, del lenguaje articulado, de los instintos morales. Los informes de los viajeros sugieren análisis comparativos entre el *buen salvaje* y la humanidad moderna. Se trata de temas corrientes en la cultura iluminista, de los que de tanto en tanto es factible indicar la procedencia. Pero si Rousseau utiliza una serie de argumentos heterogéneos, el sentido total de su demostración es originalísimo: el multiplicarse de las necesidades humanas, el refinamiento de las costumbres y de los gustos, las intrincadas redes de las relaciones sociales y civiles, en suma, todo lo que los *filósofos* definen como "progreso", es la verdadera causa de la infelicidad humana. La denominada *perfectibilidad*, es decir, la posibilidad de realizar saltos cualitativos, que distingue a la inteligencia humana de la de los animales, puede ser



1



2



3



4

1. Interior de la habitación de Rousseau en la isla de Saint-Pierre. París. B. N.

2. El lago de Bienne. París, B. N.

3. Rousseau recoge hierbas junto a los niños, en una ilustración de Le Barbier para las Obras póstumas. *París, B. N.*

4. Rousseau en su cuarto en la isla Saint-Pierre. París, B. N.

fuente de vicios como de virtudes, hacer del hombre un tirano de sí mismo y de la naturaleza. El pensar es un acto contrario a la naturaleza: "el hombre que medita es un animal depravado"; el mismo instinto asociativo, lejos de ser innato, es un fruto tardío de las circunstancias. Porque en el Edén original de la pura naturaleza vivían brutos inconscientemente felices, del todo autónomos e ignorantes de todo arte, ciencia o sociedad, ágiles y fuertes a la vez que pacíficos y carentes de instintos malvados. Entrando en la ya antigua polémica de los teólogos y de los defensores del derecho natural contra Hobbes, Rousseau objeta que los hombres de las primeras épocas, carentes de toda idea de bien y de mal moral, no fueron "ni buenos ni malos"; pero por otra parte acepta las críticas de Hobbes contra los naturalistas, revelando la insuficiencia del concepto de una "ley natural", construido en base a un conocimiento contradictorio de la naturaleza humana. Él va más allá de ambos puntos de vista, y atribuye al hombre por naturaleza no sólo una "bondad" de índole, sino también un rudimentario amor por sus semejantes. El "amor de sí mismo" original es un instinto legítimo de conservación, que no obstaculiza el surgimiento de las inclinaciones sociales; solamente cuando degenera en "amor propio" (egoísmo), es un estadio más tardío del desarrollo social, bloquea toda comunicación entre los hombres y los convierte en esclavos recíprocamente. La tesis de Hobbes acerca del egoísmo "innato" en los hombres y el *bellum* original trastorna entonces, según Rousseau, la evolución real de la sociedad: imputa a la benigna naturaleza las pasiones perversas, que son en cambio el producto de la sociedad misma. Tampoco la sociedad se fundó inicialmente en base a un acuerdo, sino que se formó naturalmente sobre la prieta trama de las necesidades, de los sentimientos, de las pasiones que ligaron a los hombres en grupos. También el estado de naturaleza, "que ya no existe, que tal vez no ha existido y probablemente no existirá nunca", es una simple hipótesis para Rousseau, un término de confrontación del que se sirve para juzgar a la sociedad constituida. Respecto de tal ideal, el más grave factor alienante, el verdadero pecado original, es el instinto de codicia y de rapiña del que nace la propiedad privada: "El primero que cercó un terreno y declaró *esto es mío*, y halló personas tan simples que le creyeron, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos delitos, guerras, asesinatos, miserias y horrores habría ahorrado al género humano aquel que, rompiendo el cerco y llenando la fosa, hubiera gritado a sus semejantes: *¡no escuchéis a este impostor; si olvidáis que los frutos son de todos, y la tierra de nadie, estáis perdidos!*"

En la segunda parte del *Discurso sobre la desigualdad*, la denuncia de la explotación económica del hombre por parte del hombre surge en primer plano. La verdadera felicidad fue gozada por los hombres en un breve período, intermedio entre la época prehistórica de los brutos ignaros de la moralidad y la época "civil". Luego, la violación radical de la desigualdad, la división del trabajo, las artes, la industria y la agricultura, dividieron a la sociedad en explotadores y explotados, amos y esclavos, ricos y pobres. El derecho natural de Grocio y de Pufendorf, al teorizar el "pacto" de sujeción, ha legalizado el sofisma y el engaño con el cual el rico ha forzado la aquiescencia de los explotados: "Resumamos en dos palabras —se lee en la entrada de *Economía Política*, aparecida en el quinto volumen de la *Enciclopedia*— el pacto social de dos estados: 'Vosotros tenéis necesidad de mí, porque yo soy rico y vosotros sois pobres; entonces pongámonos de acuerdo: permitiré que tengáis el honor de servirme, a condición de que me deis lo poco que os resta por el esfuerzo que me demandará comandaros'."

De ahí a la ilegalidad de las leyes vigentes, el divorcio entre ética y política, la corrupción de las costumbres: "(Las leyes . . .) destruyeron irremediablemente la libertad natural, fijaron para siempre las leyes de la propiedad y de la desigualdad de una astuta usurpación hicieron un derecho irrevocable y, para ventaja de pocos ambiciosos, sujetaron para siempre al género humano al trabajo, a la esclavitud, a la miseria." De la crítica interna a las instituciones civiles, y de las teorías que las justifican, surge ahora la exigencia de un auténtico "pacto social", que reconcilie a la humanidad consigo misma y consienta realizar en la historia el ideal del "estado de naturaleza".

El "Contrato Social"

Al pronunciar su condena a la sociedad humana así como se fue configurando en el curso de la historia, Rousseau estaba lejos de proponer un regreso a las tinieblas de la prehistoria: "¿Cómo? ¿Se debe, entonces, destruir la sociedad, anular lo mío y lo tuyo, y volver a vivir en los bosques con los osos? Esta conclusión es digna de mis adversarios, y prefiero prevenirla antes que permitirles la afrenta de formularla." Por el contrario, "la naturaleza humana no es retrógada, y no se puede volver a los tiempos de la inocencia y de la igualdad una vez alejados de los mismos". Pero como la naturaleza humana es "fundamentalmente buena", Rousseau considera posible recuperar de otra manera las condiciones originales de pureza y de inocencia, aún "hipotéticas", y escapar a la maldición social. El consenso de las voluntades libres será el instrumento de la palingenesia, que debe fundar la soberanía del Estado en reemplazo de los poderes impuestos por la violencia, por el avasallamiento, por la autori paterna y por el derecho divino.

Rousseau, como se ha dicho, había intuido desde su permanencia en Venecia en 1743 que "todo depende radicalmente de la política, y que todo pueblo [. . .] solamente puede ser aquello en que lo convierte la naturaleza de su gobierno". La meditación sobre este tema se había tornado particularmente intensa luego de 1754, concretándose en el proyecto de una obra que habría debido titularse *Instituciones políticas.* Montesquieu había descrito los diversos derechos positivos históricamente existentes; Rousseau se proponía una tarea distinta, normativa, que enunció formalmente así: "¿Cuál es la naturaleza del gobierno más apto para formar al pueblo más virtuoso, iluminado, sabio, es decir, óptimo...?"

Tal debía ser el contenido de las *Instituciones*; pero el plan de la gran obra se fue fragmentando —aparte de los dos *Discursos*— en el artículo *Economía Política* (1755) y en el *Ensayo* inconcluso, llamado *Manuscrito de Ginebra.*

Finalmente decidió publicar el *Contrat social, ou principes de droit politique* [Contrato social, o principios de derecho político] —correspondiente a una sola parte del plan original—, donde el problema central del "derecho político" es formulado en estos términos: "Hallar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y mediante la cual cada uno, al unirse a todos, obedezca sin embargo solamente a sí mismo y siga libre como antes."

La solución, ya largamente anticipada en la entrada *Economía política*, consiste en negar que el poder político surja de un *pactum subjectionis* del pueblo al soberano como habían sostenido los teóricos del derecho natural; y en fundarlo sobre un libre acuerdo de las voluntades individuales, que concurren a la formación de la voluntad general, por lo que el pueblo es soberano, sin duda. Al principio contractual, que teoriza la "alienación" colectiva de las voluntades individuales en la voluntad del Estado, Rousseau le da un nuevo contenido: "Las cláusulas de tal contrato están de tal forma determinadas por la naturaleza del acto, que la mínima modificación las tornaría vanas e ineficaces; por lo que, si bien nunca fueron enunciadas formalmente, son las mismas por doquier, tácitamente admitidas y reconocidas, hasta que, violado el pacto, cada uno vuelva a sus prístinos derechos y reconquiste la propia libertad natural, perdiendo la libertad convencional por la cual había renunciado a la misma. "Tales cláusulas, bien entendidas, se reducen a una sola, es decir: la alienación total de cada asociado, con todos sus derechos, a toda la comunidad, porque ante todo, al darse cada uno por entero, la condición es igual para todos, y al ser la condición para



1. Imagen de Epinal del siglo XVIII: el Emilio de J.-J. Rousseau. París, B. N.

Unión perfecta
asoc reclamar nada

todos, ninguno tiene interés en tornarla onerosa a los demás. Además, al hacerse la asociación sin reservas, la unión es tan perfecta como puede serlo, y ningún asociado puede reclamar nada...

"En fin, como cada uno se da a todos, no se da a nadie; y como no existe asociado sobre el cual uno no adquiere el mismo derecho que cede sobre sí mismo, se adquiere el equivalente de todo lo que se pierde, y mayor fuerza para conservar lo que se posee.

"Entonces, si se reduce el pacto social a su esencia, se verá que se define en estos términos: 'Cada uno de nosotros pone en común su propia persona y todo el poder propio bajo la dirección suprema de la voluntad general; y además acogemos a cada miembro como parte indivisible del *todo*'."

Los postulados fundamentales sobre los cuales, según Rousseau, se basa el "derecho político" son, entonces: a) ningún hombre puede ejercer sobre otro hombre ninguna autoridad, sin su consentimiento; b) todo el pueblo es el titular de la soberanía, y tal derecho es indivisible y no puede ser cedido por el pueblo a ningún individuo; c) el ejercicio del poder ejecutivo por parte de los gobernantes legítimamente elegidos no es una delegación, ni una cesión, sino una simple comisión, provisional y revocable.

En esto se puede evaluar la radical separación de Rousseau de las "mistificaciones" de los defensores del derecho natural y de los teóricos del contractualismo, a los que él acusa de haber cambiado un estado de hecho por una condición jurídica, es decir, de haber ratificado con su teoría la definitiva *cesión* de los derechos individuales al soberano —rey, usurpador o tirano— legitimando de esta manera un poder ilegítimo. En cambio, el contrato social garantiza un auténtico título de legitimidad, en la medida en que da lugar a "un cuerpo moral y colectivo", dotado de un "yo común", autónomo y capaz de desear; y ello mediante un acto recíproco *sui generis*, que hace que "cada individuo, al contratar por así decirlo consigo mismo, se halle comprometido en una doble relación: como miembro del soberano para con los individuos, y como miembro del Estado para con el soberano".

En el *Contrato Social*, entonces, no existe *cesión* de la soberanía por parte de las voluntades individuales que implique renuncia a los fundamentales derechos de libertad; antes bien, los mismos están garantizados por el entero cuerpo social. *El pueblo reunido en asamblea es el protagonista y el árbitro de la vida pública, la fuente del poder.*

Los nexos con los que Rousseau articula las relaciones institucionales entre individuo y Estado, sociedad civil y sociedad política, soberano y gobierno, son muy complejos; la dificultad de una "lectura" históricamente correcta del *Contrato* nace también de la

confrontación constante, implícita o explícita, que él establece entre la propia doctrina y las doctrinas de Grocio, Pufendorf, Hobbes, Locke, Montesquieu, Burlamaqui. Bastará con señalar aquí que los amplios poderes coactivos reconocidos al "soberano" (es decir, al gobierno) no derivan su legalidad de la fuerza sino del consenso. El Estado, al sustituir el conflicto de los intereses particulares por el predominio del interés común, goza de "un poder absoluto sobre todos sus miembros". Así, el principio absolutista de Hobbes es forzado a una función igualitaria de signo contrario: "El pacto social —a fin de que no parezca un vano formulario— encierra este tácito compromiso, que sólo puede dar fuerza a todos los otros: quienquiera que niegue obediencia a la voluntad general será obligado a obedecer a todo el cuerpo; lo que sólo significa que se lo obligará a ser libre; ya que tal es la condición que, dada a cada ciudadano por la patria, le da garantías en cuanto a toda dependencia personal; condición que constituye todo el artificio y el juego de la máquina política y que por sí sola legitimiza los compromisos civiles, los cuales, sin la misma, serían absurdos, tiránicos, y sujetos a los abusos más desatinados."

Sobre tal "despotismo" de la voluntad colectiva la crítica burguesa-liberal ha concentrado la acusación de estadolatría y de totalitarismo. Por el contrario, la verdadera intención de Rousseau es la de substituir las relaciones de dependencia económico-política entre hombre y hombre, entre clase y clase, que en un régimen de tipo constitucional, aristocrático o burgués, perpetúan el abuso y la desigualdad, por una suprema norma de justicia social, libremente deseada y aceptada por todos. "Como cada uno se da a todos, no se da a nadie": la nivelación de todos los individuos con respecto a la majestad de la ley excluye el predominio de los intereses materiales de un individuo, de un grupo, del mismo órgano gubernativo, sobre el interés de la colectividad. El auténtico interés de la colectividad no puede surgir de la voluntad de una fracción del pueblo, y tanto menos de una *élite* privilegiada que ejerce el poder; es necesaria la unanimidad de los puntos de vista individuales, que concuerden en el reconocimiento racional del interés común. La doctrina rousseauniana presupone un pueblo políticamente emancipado y mayor de edad, capaz de distinguir la "voluntad de todos", suma extrínseca de voluntades individuales, de la veraz "voluntad general" (es decir, los intereses personales y de grupo de interés público), y de anteponer siempre éste a aquéllos. Tal es el sentido de ciertas fórmulas —como "la voluntad general siempre es recta y tiende siempre a la utilidad pública"; "a menudo hay gran diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general"; "lo que convierte en general a la voluntad no es tanto el número de los votos como el interés común que los une"— sobre las cuales tanto se ha discutido. La voluntad general, lejos de inspirarse en pasiones de parte, de ser agregado o yuxtaposición de votos individuales, surge de la consideración racional e imparcial del bien público. La misma es infalible, "es la voz celeste que enseña a actuar según las máximas del propio juicio"; y, también, "un acto puro de la inteligencia que razona en el silencio de las pasiones acerca de aquello que el hombre puede exigir de su semejante, y sobre aquello que su semejante puede exigir de él. Contra toda fácil tergiversación y contra las mistificaciones demagógicas, Rousseau se ocupa de subrayar que el dictamen de la voluntad general surge de los más profundos estratos del individuo moral y coincide sin más con la recta razón y la buena voluntad. Sometiéndose a su dominio, el ciudadano "no obedece más que a sí mismo"; ello tampoco comporta el sacrificio de los intereses personales a la colectividad, antes bien, el reconocimiento de que el verdadero bien privado es uno solo con el bien público: el arte del buen político consiste en mediar entre ambos en el plano de la actividad de gobierno.

Desde un punto de vista puramente ético, la libertad no consiste en la independencia de toda norma, sino en la elección y en la aceptación voluntaria de la ley. Al tocar apenas este tema en el *Contrato*, Rousseau observa: "La obediencia a la ley que se nos prescribe es libertad." La misión fundamental de la teoría y de la praxis política es la extensión de tal concepto de la libertad de la esfera ética a la esfera de la vida asociada: la verdadera libertad política consiste en la obediencia de la norma objetiva de la justicia, tal como surge de la voluntad general: "¿Mediante cuál arte inconcebible se ha podido hallar el modo de sujetar a los hombres para liberarlos? [. . .] ¿Cómo puede suceder que ellos obedezcan y que ninguno mande, que sirvan y que no tengan amo?; en efecto, tanto más libres en la medida en que, bajo una aparente sujeción, ninguno pierde su propia libertad sino lo que puede perjudicar a la de los demás. Tales prodigios son obra de la Ley. Sólo a la Ley los hombres deben la justicia y la libertad; este órgano sano de la voluntad general establece, en el derecho, la igualdad natural entre los hombres; esta voz celeste dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública, les enseña a actuar según las máximas de su propio juicio y a no estar en contradicción consigo mismos."

La sujeción de cada uno a la voluntad del Estado es, entonces, libre sujeción a la norma de la propia conciencia, libremente expresada y aceptada; la soberanía y omnipotencia del Estado substituye la precaria igualdad y libertad "natural" por una mayor libertad e igualdad "civil"; aún más, el hombre se convierte verdaderamente en tal, criatura racional y moral, sólo gracias a la sociedad y a las leyes: "Este pasaje del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy considerable, substituyendo en su conducta el instinto por la justicia y dándoles a sus acciones una moralidad de la que hasta ahora estaban privadas."

Al rígido núcleo teórico que clarifica los conceptos de libertad, soberanía, voluntad general, representación política, se contrapone en el *Contrato* una casuística notablemente flexible acerca del concreto articularse de las instituciones. Ni la monarquía hereditaria de tipo francés ni el régimen constitucional inglés representan para Rousseau modelos de gobierno verdaderamente "legítimos"; la voluntad general abdica, también en Inglaterra, a favor de la voluntad del parlamento, que es un cuerpo "particular"; y la división de los poderes, teorizada por Montesquieu, transforma al soberano en "un ser fantástico y formado por trozos yuxtapuestos". La institución ideal es la ciudad-estado, a medida del hombre, gobernada por democracia directa, donde todos los poderes se hallan bajo el control inmediato de la asamblea popular. En tal sentido, Rousseau recuerda la *polis* griega y la Roma republicana; y las reminiscencias clásicas se funden en su mente con el mito de la Ginebra natal y con las instituciones patriarcales de los cantones suizos: "Todo gobierno legítimo es republicano", afirma perentoriamente el *Contrato*; sin embargo, ello no significa que Rousseau sea un abstracto doctrinario, incapaz de individualizar los complejos motivos histórico-políticos que tornan difícilmente modificable el orden territorial y constitucional de las grandes monarquías modernas. En el libro III analiza a la luz de sus propios principios la clásica distinción entre las diversas formas de Estado (aristocracia, monarquía, democracia), admitiendo su relatividad histórica y geográfica: ". . . En general, el gobierno democrático se adecua a los pequeños Estados, el aristocrático a los medianos, el monárquico a los grandes."

Las fórmulas democráticas del *Contrato* suscitaron, aun en vida de Rousseau, entusiasmos y anatemas; pero él rechazó toda interpretación extremista, así como reaccionó contra las acusaciones de quien "se obstinaba en ver un facineroso y un agitador en el hombre que muestra el mayor respeto por las leyes y las constituciones nacionales, que siente profunda aversión por las revoluciones y los conspiradores de todo tipo". Su intención no era la de reformar los grandes Estados, sino "solamente detener, posiblemente, el progreso de aquellos Estados, que por su pequeñez y posición se han salvado de una carrera tan rápida hacia la perfección de la sociedad y la decadencia de la especie". Fue éste el motivo

1, 2, 3. Ilustraciones para La Nouvelle Héloïse: *París, B. N.* Snark.

En las páginas 126 y 127:

Reunión de los enciclopedistas, *pintura de Lemonnier. Museo de Malmaison.* Snark.

En la página 128:

1. El Contrato social: *la filosofía revela la verdad. París, B. N., Cabinet des Estampes.* Snark.

2. *Rousseau en Suiza perseguido y privado de asilo, grabado de un dibujo de Bouchot. París, B. N.* Snark.



2



1



3

que indujo al teórico a tener siempre presente, si bien idealizada, a la república de Ginebra; y al polemista a intervenir activamente en la controversia entre conservadores y demócratas, que sus escritos alimentaron en 1764. Con la misma esperanza consintió en convertirse en legislador de Estados, como Polonia, atormentados por profundas crisis político-sociales y dispuestos a darse una nueva constitución.

La ruptura con los enciclopedistas

Rousseau rompió ruidosamente sus relaciones con los enciclopedistas en 1758, cuando, huésped de Madame d'Epinay, en el Ermitage, componía el *Contrato*, la *Nueva Eloísa* y *Emilio*. Fue el último acto de un largo drama: una intriga mundana, las sospechas y la manía de persecución del "ermitaño" (así lo llamará Diderot), las rivalidades personales con Grimm, el tardío idilio con Madame d'Houdetot, hicieron precipitar la crisis latente desde hacía años. Detrás de sus contrastes por así decirlo viscerales con los enciclopedistas, es evidente la divergencia de dos perspectivas intelectuales, cuya unión había sido bastante equívoca hasta entonces. La singular violencia de los testimonios recíprocos escritos luego de la ruptura permite entrever el conflicto irreductible, que del plano psicológico pasa al ético, al político, al religioso. La grave amenaza que pesó sobre los *filósofos* a continuación del atentado contra Luis XV por obra de Damiens, de la condena a la *Enciclopedia* y a *Del espíritu*, hizo asumir un significado completamente particular a la "apostasía" de Rousseau: su defección, al quebrar el frente unitario del partido filosófico, permitió al adversario insinuarse entre los contendientes, hacer estallar las contradicciones latentes, servirse de sus disidencias como armas de venganza y de ataque. De ahí la áspera reacción de Voltaire, Diderot, Grimm, contra el "Judas de la confraternidad"; la animosidad personal, al extenderse a la opinión pública, implicó a toda una política cultural. Es difícil decir si Rousseau previó todas las consecuencias de su gesto; ciertamente, al cumplirlo obedeció a los requerimientos profundos del propio demonio polémico y a una poderosa vocación religiosa. Son éstos los dos aspectos del mismo estado de ánimo que, así como lo había impulsado a condenar en bloque a la sociedad en 1750, también lo indujo en 1758 a oponer una polémica y vigorosa "profesión de fe" al ateísmo miltante de los *filósofos*. La reacción pareció imprevista; pero la tendencia místico-religiosa estaba bien enraizada, desde siempre, en el ánimo de Rousseau: "Nacido en una familia en la que reinaban las buenas costumbres y la piedad, educado con dulzura por un ministro lleno de sabiduría y de religión, desde la más tierna infancia había recibido principios, máximas y también diría prejuicios, que nunca me abandonaron del todo. Aun niño, abandonado a mí mismo, halagado por las caricias, ilusionado por la esperanza, forzado por la necesidad, me hice católico, pero seguí siendo siempre cristiano [...] La soledad agreste en la que pasé la flor de mi juventud, el estudio de buenos libros a los que me dediqué, reforzaron en mí las disposiciones naturales a los sentimientos afectuosos, y me tornaron devoto casi al modo de Fénelon." Se podrían recordar al efecto muchas otras páginas autobiográficas que muestran cómo, desde la juventud, el éxtasis naturalista, el erotismo y el misticismo dieron lugar en Jean-Jacques a una singular amalgama. El calvinismo ginebrino —ya atemperado en los primeros años del siglo por posiciones latitudinarias y de espíritu de tolerancia— había ofrecido al joven un ejemplo de pura fe evangélica y había puesto en él el germen de una estrecha fusión entre religión, moral y vida civil. Por el contrario, la corruptora adhesión al catolicismo, sufrida a su pesar "para lograr un poco de pan", había debilitado las inspiraciones originales, había despertado tendencias más mundanas y terrenas. El ejemplo tan elástico y acomodaticio de la católica Madame de Warens había hecho posible la conciliación entre dos componentes vigorosas de su índole: el amor quietista por Dios y la naturaleza "a la manera de Fénelon", y pasiones menos ascéticas.

Se ha tratado de individualizar las fuentes de la religiosidad rousseauniana en los escritos de pietistas suizos, en Fénelon, en Madame Guyon, en Murault. Las penetrantes investigaciones de P. M. Masson muestran que Rousseau también se había formado con los escritores de comienzos del siglo XVIII, en los que vibraba una nueva religiosidad naturalista: tanto los deístas ingleses, de Clarke a Pope y Wollaston, como los apologistas y fideístas tales como Abbadie, Huet, Buffier, o los tratadistas de temas científicos que, sobre las huellas de Newton, buscaban a Dios en las "maravillas de la naturaleza", como Bonnet, Pluche, Nieuwentit. El eco de estas lecturas se puede aprehender fácilmente en las páginas rousseaunianas; tampoco deben olvidarse los libros jansenistas que, en su juventud, le habían hecho reflexionar angustiosamente sobre la predestinación y las penas infernales, y las juveniles meditaciones sobre el problema de la teodicea.

El hombre que en 1750 colaboraba en la *Enciclopedia* tenía entonces sobre sus espaldas un pasado que lo hacía, también en este sentido, muy diferente de sus compañeros de camino. Algunas plegarias e invocaciones compuestas antes de 1745 revelan su profundo *pathos* religioso, que aflora además en la trama polémica del primer *Discurso* y sobre todo en las réplicas a los opositores que siguieron a su publicación: "Necesarios son los libros religiosos —escribía en 1752, respondiendo al rey de Polonia—, los únicos a los que nunca he condenado [...] El filósofo, que cree penetrar los secretos de Dios, osa unir su pretendida sabiduría con la sabiduría eterna: aprueba, critica, impone leyes a la naturalez y límites a la divinidad [...] Hoy las ciencias florecen; la literatura y las artes brillan entre nosotros, ¿pero qué provecho ha obtenido la religión? Preguntémoslo a esta multitud de filósofos que pretende carecer de ella."

Tonos tan hostiles a la propaganda enciclopedista, que durante un tiempo permanecieron en sordina, ilustran la creciente ambigüedad de las relaciones entre Rousseau y los *filósofos* en los años que siguieron a 1750. Su abjuración del catolicismo y su regreso al seno de la iglesia calvinista, solemnemente celebrado ante el consistorio de Ginebra en julio de 1754, clarificaron las verdaderas intenciones de Rousseau; aun cuando el neo-convertido, lejos de acoger las doctrinas de la confesión reformada, continuó elaborando para sí temas deísticos, que tenían poco en común con la teología de Calvino. La tercera *Rêverie*, con sus intensos acentos agustinianos, muestra claramente las alternativas de escepticismo y de fe, de racionalismo y misticismo, entre las que Jean-Jacques osciló en aquellos años, en los que pasó de la irreligiosidad de Diderot y D'Alembert a la fe de sus padres, de ésta nuevamente a la filosofía y a la religión natural: "En aquella época vivía con ciertos filósofos modernos, muy distintos de aquellos de la antigüedad. Antes que resolver mis dudas y mis perplejidades, ellos habían descentrado todas las certezas que creía tener sobre los puntos que eran para mí más importantes; ya que, ardientes apóstoles del ateísmo e imperiosos dogmáticos, no podían tolerar, sin irritarse, que yo tuviera opiniones diversas de las de ellos. A menudo traté de defenderme, pero débilmente [...] Me dije a mí mismo: ¿debo permitir que me perturben eternamente los sofismas de estos retóricos? [...] ¿Se puede hallar la buena fe en los cabecillas? La de ellos es una filosofía hecha para los demás; debo elaborar una par mí." El resultado de esta elaboración fue el compromiso personalísimo, en el cual no es difícil reconocer el vivo eco del gran diálogo dieciochesco entre religiones históricas y religión natural. Resulta característico en Rousseau el movimiento inquieto según el cual varios temas se entrelazan; la unidad de los mismos no está graduada por una medida racional estable, sino más bien por el ritmo desigual de las ocasiones polémicas y de los afectos.

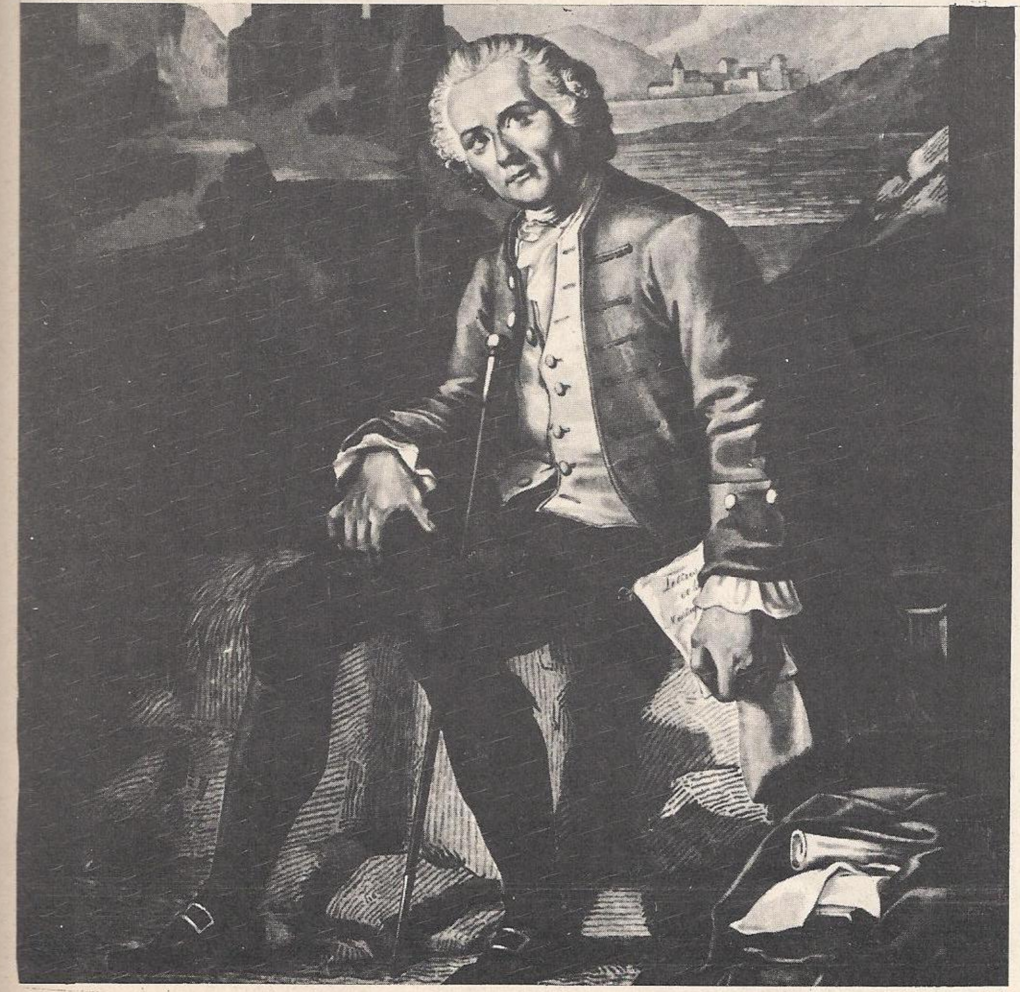
Una primera efusión de tales sentimientos se halla en la carta que escribió a Voltaire el 8 de agosto de 1756, en polémica con su *Poëme sur le désastre de Lisbonne* [Poema sobre el desastre de Lisboa]. Los argumentos y las "pruebas" elaboradas por la







1



2

tradición deísta en tema de teodicea para la justificación de la providencia —escarnecidas por Voltaire frente al desastre del gran terremoto— vuelven aquí, enriquecidos por un nuevo *pathos*: "El poema de Pope suaviza mis males [. . .] el vuestro acentúa mis penas y me reduce a la desesperación." También para Rousseau, como para Clarke y Leibniz, la cuestión acerca del origen del mal halla respuesta en una serie de consideraciones racionales sobre la finalidad del todo, sobre la gran "cadena de los seres", sobre la inescrutabilidad de los designios divinos desde un punto de vista tan limitado cómo el humano; pero el mayor punto de fuerza de su *credo* se halla en una "invencible disposición del alma", que se opone a las amargas consideraciones de Voltaire sobre el optimismo metafísico, desmentido por el terremoto de Lisboa. El suceso, que constituyó un tema de referencia esencial para todas las disputas abiertas desde la época de Bayle acerca del origen del mal, ofrece a Rousseau la ocasión de afirmar una fe personal, que se funda en la espontaneidad del sentimiento interior y traspone las dudas escépticas: "Creo en Dios tan firmemente como creo en todas las otras verdades, porque creer y no creer son las cosas que menos dependen de mí; el estado de duda es demasiado insoportable para mi alma, y cuando mi razón está indecisa, mi fe no puede permanecer mucho tiempo suspendida, y se decide prescindiendo de ella [. . .] Todas las sutilezas de la metafísica no lograrán hacerme dudar ni un instante de la inmortalidad del alma y de una providencia benéfica. La siento, la creo, la deseo, la espero y la defenderé hasta mi último respiro." A estas palabras, escritas en la época de la redacción del *Contrato*, se agregan consideraciones sobre la fe de los simples, que culminan en un tajante argumento *ad hominem*: "No puedo, Señor, no notar una oposición muy singular entre vos y yo acerca del tema de esta carta. Colmado de gloria y cansado de vanas grandezas, vos vivís libre en la abundancia: seguro de la inmortalidad, filosofáis en paz sobre la naturaleza del alma; y si el cuerpo y el corazón sufren, habéis a Tronchin por médico y amigo; sin embargo, solamente veis el mal sobre la tierra; yo, en cambio, pobre, oscuro y atormentado por un mal incurable, medito con placer en mi retiro, y hallo que todo está bien . . ."

El episodio definitivo del disentimiento entre Rousseau y los enciclopedistas, madurado en tal modo por años, está representado por la compleja querella a propósito del artículo *Ginebra*, que D'Alembert escribió para la *Enciclopedia*.

Voltaire, entonces huésped en el territorio de la ciudad suiza, había inspirado el artículo a D'Alembert. Al sugerir una descripción tendenciosa de las doctrinas de los pastores calvinistas ginebrinos, y al adelan-

tar la propuesta de instituir un teatro en Ginebra, del que la ciudad carecía, Voltaire intentaba lograr la benevolencia de la buena sociedad ginebrina, probablemente con la esperanza de convertirla en una aliada para su propia batalla iluminista. El artículo *Ginebra* refleja tales intentos; pero antes que alcanzar los propósitos que el inspirador se había propuesto, desencadenó en la ciudad una violenta reacción. Algunos de los teólogos más en vista rechazaron con firmeza las insinuaciones acerca de las tendencias "socinianas" y racionalistas del clero ginebrino. Rousseau, tomando partido en esta polémica, se incluyó en el movimiento de oposición contra Voltaire y su portavoz D'Alembert; el núcleo principal de la *Carta a M. D'Alembert*, sin embargo, se refiere a la propuesta de instituir un teatro estable en Ginebra. En su cerrada argumentación contra tal propuesta, Rousseau evoca todos los temas moralistas tradicionales contra el arte dramático, que considera como vehículo de vicios, disipaciones, corrupciones de costumbres, irreligión; como una ofensa a las virtudes tradicionales y familiares de su patria suiza. Además, la argumentación, explícitamente dirigida contra el autor del artículo *Ginebra*, contenía una serie de insinuaciones hostiles a Voltaire. Y para hacer más completa la ruptura con sus compañeros de camino de un tiempo, Rousseau dio también a conocimiento público su reciente disentimiento con Diderot. Lo que ocurrió entre los dos hermanos enemigos en 1757 es narrado ampliamente en el libro IX de las *Confesiones* y está documentado por algunas ásperas cartas, llenas de resentimiento y recriminaciones. En el prefacio a la *Carta a M. D'Alembert* se halla solamente una alusión, seguida por una cita bíblica, que fue suficiente para sancionar para siempre la separación: "Tenía un Aristarco severo y juicioso; no lo tengo más, no lo quiero más; pero lo lamentaré siempre; él falta más a mi corazón que a mis escritos." Y Diderot anotó, por su parte, en un escrito personal no destinado a la prensa, palabras muy amargas con respecto al amigo de un tiempo: "Este hombre es falso, vano como Satanás, ingrato, cruel, hipócrita, malvado [. . .]En realidad, este hombre es un monstruo." Sobre el episodio florecerán luego numerosos comentarios de ambas partes, e innumerables discusiones de intérpretes. De todos modos, desde entonces los caminos de los dos hombres se bifurcan, signando más profundamente la separación entre dos vastas corrientes de opinión: literarias, políticas, las cuales, aun conservando tantos nexos recíprocos y la impronta común de las *luces*, se irán polarizando en posiciones opuestas.

"Emilio"

Las consideraciones sobre la teodicea, que Rousseau había expuesto a Voltaire en la carta de 1756, preludian el célebre comienzo del *Emilio*: "Todo lo que sale de las manos del Autor de las cosas es bueno, todo degenera entre las manos del hombre." Es la idea fundamental que une los dos *Discursos* a *Emilio* y al *Contrato social*. La condena a la civilización se resolverá en una propuesta de regeneración racional: si el mal que acecha a la naturaleza, al hombre, a la sociedad, no tiene ningún significado metafísico, sino solamente causas humanas, será suficiente, para eliminarlo, transformar al hombre. En el vasto plan pedagógico del *Emilio*, la *Profesión de fe del Vicario de Saboya* interviene sólo al término del proceso educativo, para sellar con la edificación religiosa una madurez ya alcanzada. Pero aquellas páginas, no equivocadamente son consideradas el verdadero centro de la obra, ya que recapitulan toda la meditación éticoreligiosa del autor. Esbozadas en 1756, a continuación fueron reelaboradas y aumentadas; y los manuscritos muestran que los agregados reflejan la diferente posición de Rousseau en cuanto a los *filósofos* luego de la crisis de 1757. La redacción final, de 1761, es la *summa* de la religión de Jean-Jacques. Es, sobre todo, una aguda polémica, donde los temas de Clarke y Fénelon sobre la finalidad de la naturaleza, la inmaterialidad y la inmortalidad del alma, la existencia de Dios, son invocados para refutar a los impíos y materialistas. El ritmo rapsódico del discurso, los diversos argumentos, el tono largamente popular se tornan claros sólo cuando se los confronta con los escritos a los que Rousseau frecuentemente alude y contra los cuales polemiza con precisos argumentos *ad hominem*: se trata sobre todo *Del espíritu* de Helvétius y de los *Pensamientos filosóficos* de Diderot. La discusión gnoseológico-metafísica es el preámbulo de la fe; la misma acusa los límites y la impotencia de la razón a propósito de las verdades supremas, y a tal escepticismo asocia —como en el fideismo libertino, en el deismo y en el socianismo del siglo XVIII— una creencia adogmática, liberada de los mitos del pecado original y de las penas infernales, fundada en la primacía de la conciencia moral y en el rechazo de la autoridad.

El mismo Rousseau indicó numerosas veces en la *Profesión de fe* (y en todo el *Emilio*) la clave de su obra. En una carta de 1762 hablaba del *Contrato social* como de una "especie de apéndice" del *Emilio*, y afirmaba: "Los dos libros forman un todo." (1365.) Y el interlocutor de los diálogos *Rousseau juez de Jean-Jacques* confirma retrospectivamente: ". . . Siguiendo como podía el hilo de las meditaciones (de Rousseau), he visto en cada uno de sus escritos los desarrollos del gran principio: la naturaleza hace al hombre feliz y bueno, pero la sociedad lo deprava y lo hace miserable. El *Emilio* en particular —un libro tan leído como poco comprendido y mal juzgado— no es más que un tratado sobre la bondad original del hombre, que intenta mostrar cómo el vicio y el error, ajenos a su constitución, se le insinúan desde el exterior y lo alteran insensiblemente. En sus primeros escritos (Rousseau) intenta por sobre todo destruir aquella fascinación ilusoria que una tonta admiración confiere a los instrumentos de nuestras miserias, y corregir la engañable estima que nos hace aparecer como admirables a ciertos talentos peligrosos, que desprecian las virtudes útiles. En cada uno de sus escritos él nos muestra la mejor naturaleza humana, más sabia y feliz en su constitución primitiva; ciega, miserable y malvada a medida que se aleja. Su propósito es el de rectificar el error de nuestros juicios para retardar el progreso de nuestros vicios, y mostrarnos que allá donde buscamos gloria y fama no hallamos en realidad más que errores y miserias". El nexo entre el *Contrato* y el *Emilio* es, entonces, profundo, pero Rousseau se encarga también de subrayar el diferente propósito de sus dos libros. El primero concierne —con el capítulo final dedicado a la "religión civil"— a la formación "pública de todo el hombre en el Estado democrático, mientras que el segundo se limita a trazar un programa de "educación doméstica en las monarquías". En otros términos, considerando la aplicación práctica de sus principios, Rousseau cree que aun cuando no fuera posible reformar las costumbres mediante la estipulación del pacto social, sería posible obtener por lo menos una auténtica formación humana del individuo. Todos los preceptos educativos del *Emilio* se proponen el fin supremo de la emancipación de la naturaleza "buena" de todo ídolo tradicional y social, la conquista gradual de la autonomía ética, en vista de la inclusión del hombre en una nueva ciudad terrestre. Temas pedagógicos ya esbozados en otros escritos —un juvenil *Proyecto* para la educación de un gentilhombre, la entrada *Economía política*, una larga carta de la *Nueva Eloísa*— son aquí reelaborados en una trama prieta de muchos elementos: el recuerdo idealizado de una adolescencia libre y carente de maestros pedantes, la polémica contra la praxis educativa corriente, la discusión con los maestros del pasado. Platón, Comenio, Fénelon, Montaigne y sobre todo Locke están siempre presentes, para sugerir un ejemplo o una reacción crítica; pero no faltan consensos o disentimientos, sobre puntos particulares, respecto de los tratadistas contemporáneos, como Madame Lambert, Rollin, Crousaz, Saint-Pierre, Solignac, Desessarts y muchos otros. Los estadios del desarrollo de *Emilio*, tan netamente desarticulados el uno del otro, recuerdan el esquema un tanto abstracto de la estatua que se anima poco a poco, trazado por Condillac en el *Tratado de las sensaciones*. Los cinco sentidos se despiertan uno tras otro: el niño de entre seis y quince años procede lentamente de

1. *J.-J. Rousseau en Ermenonville. París, B. N., Cabinet des Estampes.* Snark.

2. *Ermenonville en una pintura de Moreth. Versailles, Col. Lambinet.* Snark.

3. *Medallones con el retrato de Rousseau y su tumba en Ermenonville. París, B. N., Cabinet des Estampes.* Snark.

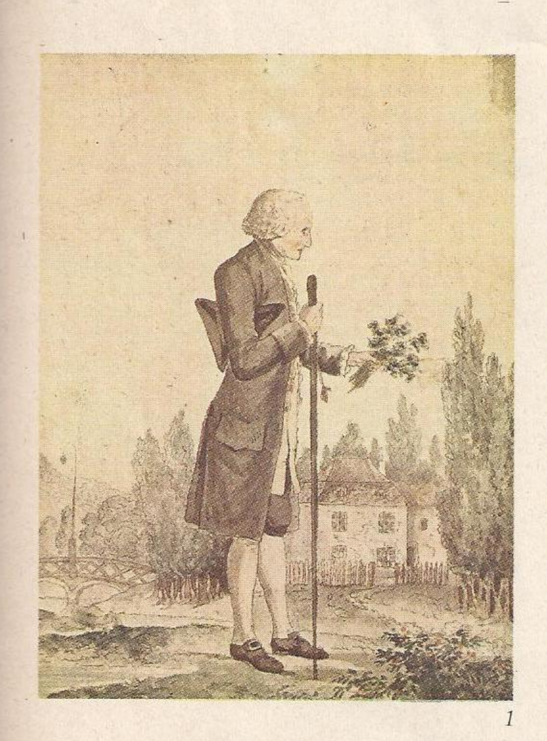
En la página 132:

1. *J. Jacques Rousseau y Bernardin de Saint-Pierre, París, B. N.* Snark.

2. *Las últimas palabras de Rousseau a Thérèse Levasseur. París, B. N.* Snark.

En la página 134:

H. H. Jeaurat de Bertry, Alegoría revolucionaria en honor de Rousseau. París, Museo Carnavalet. Snark.



1

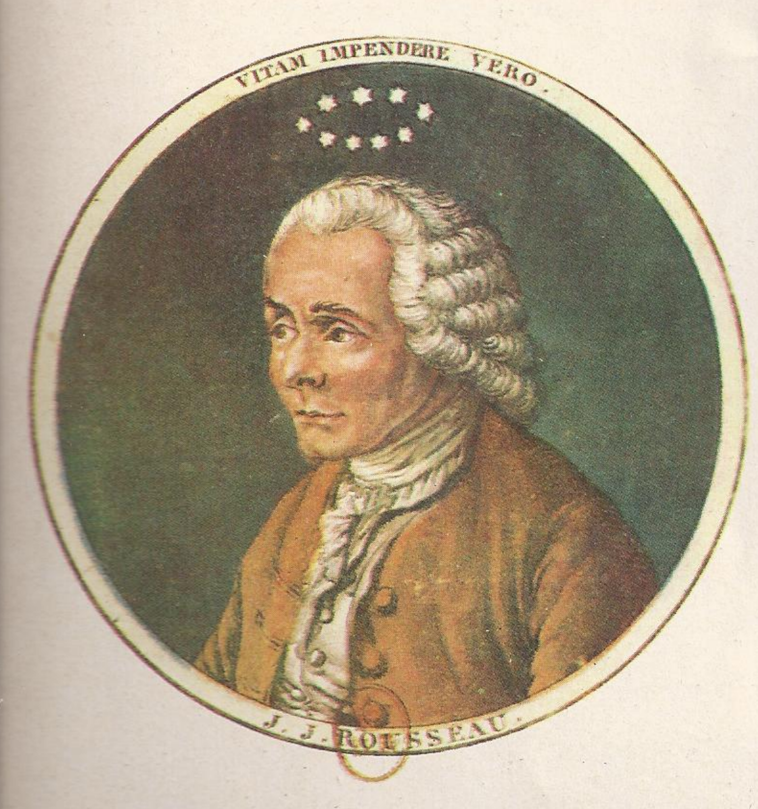
lo concreto a lo abstracto, de la pura sensibilidad física a las generalizaciones racionales, de éstas a la moralidad: "La primera razón del hombre es una razón sensitiva; ella sirve de base a la razón intelectual." Al desarrollo de los cinco sentidos "sucede la actividad del espíritu que trata de instruirse". La distinción analítica —de Condillac— de las "facultades", aquí incluidas en una abstracta sucesión cronológica, reduce a fragmentos la unidad de la vida psíquica infantil: en un proceso ascendente, los efectos son separados de las voliciones, las experiencias sensibles de los juicios, la práctica de las artes manuales del nacimiento de la conciencia moral.

Una psicología tan artificiosa torna muy rígido el programa educativo. A los diversos momentos el preceptor debe hacer corresponder las diversas fases de una búsqueda totalmente inductiva, primero limitada por las cosas, luego extendida al ambiente, que se eleva lentamente a las relaciones morales y sociales. En la cumbre del proceso, casi como iniciación al reino de las ideas, está la revelación de los fines: en justa simetría con la revelación de la finalidad del cosmos —en la *Profesión de fe*— la visión finalista de la convivencia humana preludia, como en Platón, a la educación política. Pero la misma elemental mecanicidad de este orden está en función de una más profunda revolución pedagógica, que va más allá de las premisas del sensismo y que directamente las invierte. Rousseau se sirve paradojalmente de la psicología sensista solamente como de una hipótesis de trabajo, útil para promover la verdadera vía del conocimiento, que procede, en sentido opuesto, de la conciencia a la sensibilidad. El entero proceso educativo delineado en el *Emilio* tiende a posibilitar, una vez alcanzada la edad de la razón, esta inversión de la relación sentidos-intelecto, es decir, la liberación de la razón, la instauración de una soberana conciencia moral, capaz de condicionar el universo sensible a su "espontánea" legislación.

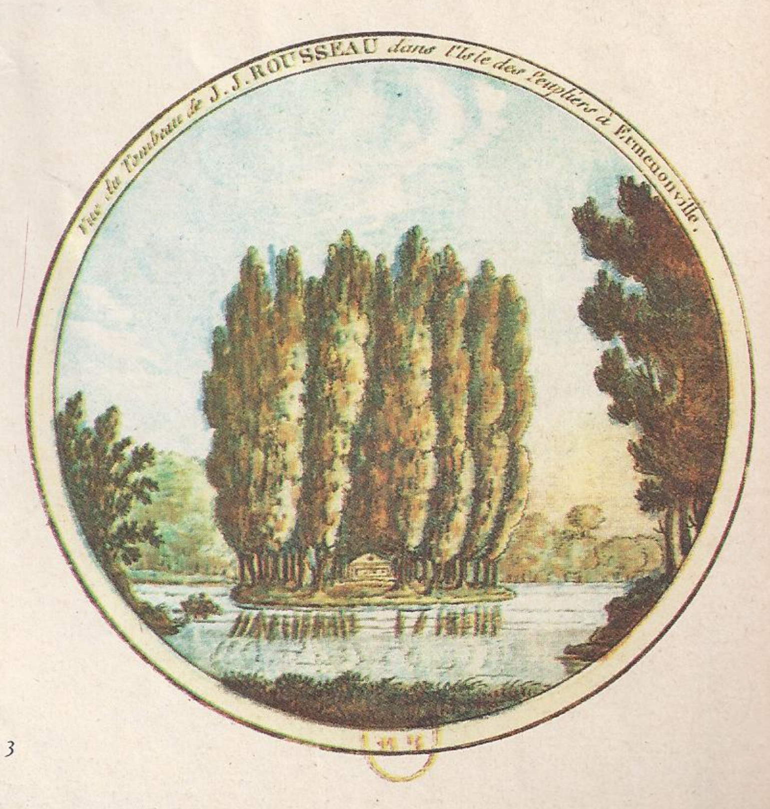
No pocas expresiones del vicario de Saboya acentúan el nexo entre la espontaneidad del juicio lógico y la autonomía de la conciencia moral. Contra los partidarios franceses de Locke, sobre todo contra Condillac y Hélvetius, que habían nivelado sentido e intelecto, y considerado a este último como una "modificación" del primero —tornando en cierto modo pasiva a toda la vida psíquica— Rousseau vuelve a distinguir radicalmente las dos esferas, y restaura una distinción también metafísica entre materia y espíritu. La terminología sensista adquiere bajo su pluma significados nuevos; así, por ejemplo, al término *sentimiento* el vicario de Saboya le da un sentido de pasividad, o de actividad y de espontaneidad. En el primer sentido, como facultad puramente receptiva, el "sentimiento" no instituye nexos entre los datos empíricos; esto, es, en cambio, la tarea del juicio, el que imprime activamente su sello en la sensibilidad: "Percibir es sentir; comparar es juzgar; juzgar y sentir —aquí el discurso está dirigido contra Helvétius— no son la misma cosa. Gracias a las sensaciones, los objetos se me ofrecen separados, aislados, como son en la naturaleza; al compararlos, los muevo y por así decirlo los traspongo, los superpongo los unos a los otros para dotar la diferencia o similitud de los mismos, y en general todas sus relaciones. En mi opinión, la facultad distintiva del ser activo e inteligente es la posibilidad de darle un sentido a la palabra *es*... Cualquiera que sea el nombre que se da a esta fuerza de mi espíritu que acerca y compara las sensaciones; se la llame atención, meditación, reflexión, y como se lo desee; será siempre verdadero, no está en las cosas, sino en mí, yo solo la produzco, aunque la produzca sólo en ocasión de la impresión que los objetos me dan. Sin ser dueño de sentir o no, puedo más o menos analizar lo que siento. No soy, entonces, un ser simplemente sensitivo o pasivo, sino un ser activo e inteligente, y a pesar de lo que diga la filosofía al respecto, osaré aspirar al honor del pensamiento."

El célebre principio de la "educación negativa" considera entonces la emancipación del yo, y es la extensión —en el plano pedagógico— del optimismo acerca de la naturaleza humana. "Pongamos como máxima incontestable que los primeros impulsos de la naturaleza son siempre rectos: en efecto, no existe perversidad original en el corazón humano; no se encuentra un solo vicio del que no se pueda decir cómo y por qué se ha contraído." La misión del pedagogo, desde la primera adolescencia, será no perturbar la armonía de la "naturaleza"; facilitar el crecimiento de la razón sin interferir con el ejemplo y con el frío moralizar; "garantizar al corazón del vicio y a la mente del error", dejando tiempo al tiempo y no pretendiendo "ver al hombre en el niño". Más tarde, el aprendizaje del concepto de propiedad, los primeros rudimentos de las ciencias, la costumbre de las artes manuales —descriptas en los clásicos ejemplos del libro tercero— deberán estimular las facultades cognoscitivas. También aquí, conocer no es percibir pasivamente, sino manipular las cosas y transformarlas: "Que *Emilio* no sepa nada porque se lo habéis dicho vos, sino porque lo ha comprendido por sí mismo; que no aprenda la ciencia, sino que la invente... Deseo que él mismo fabrique sus máquinas, y no deseo comenzar a hacer el instrumento antes que la experiencia; pero luego de haber entrevisto la experiencia, como por azar, que se invente el instrumento que le debe verificar... Si en lugar de obligar a un niño con libros lo ocupo en un taller, sus manos trabajan para provecho de su espíritu: se convierte en filósofo, y no cree ser más que

2


VITAM IMPENDERE VERO.
J. J. ROUSSEAU.

3


Vue du Tombeau de J. J. ROUSSEAU dans l'Isle des Peupliers à Ermenonville.

J. J. ROUSSEAU BERNARDIN DE S. PIERRE

1

2

un obrero." El más auténtico espíritu educativo de los maestros italianos del renacimiento revive en estas máximas, en las que los *studia humanitatis* son sustituidos —por una nueva sociedad, "burguesa", transformada por una profunda renovación científica y tecnológica— por instrumentos de no menos integral formación y emancipación humana. Las intuiciones fundamentales del ginebrino se hallan aún vivas en las más modernas direcciones pedagógicas.

Una pedagogía moderna

Entre las innumerables objeciones que se formularon al *Emilio* desde su primera edición, parece bastante adecuada la que denuncia la contradicción entre tal ideal de libre formación humana y la artificiosidad del sistema pedagógico conjunto: para salvar la "naturalidad" de *Emilio* de todo accidente extraño, el preceptor se vale de infinitos expedientes y se ve obligado a evocar en torno de él, con los trucos más variados, a la sociedad de la que lo ha segregado. Pero la contradicción revela su significado, si se considera que el artificio pedagógico está destinado a preservar al educando de los artificios morales de la sociedad constituida. *Emilio* no debe ser contaminado por los vicios sociales denunciados en los *Discursos*, sino que debe fundir nuevamente y replasmar en sí mismo todos los valores. Su aislamiento y las artes mayéuticas del preceptor tienen como meta la redención de las conciencias del pecado social, de la que la nueva educación debe convertirse en promotora. Él —se ha dicho muy bien— es el nuevo Adán para un nuevo paraíso terrestre. El *Contrato social* indicaba en la "voluntad general" el concurso general de voluntades individuales plenamente conscientes, moral y políticamente emancipadas. La conquista racional de una voluntad libre por parte del niño coincide, en la ciudad, con el reconocimiento de la racionalidad de la ley. La "pedagogía negativa" es simétrica de la teoría de la soberanía popular y se entiende completamente sólo en tal contexto. El epítome del *Contrato*, destinado a la formación del ciudadano, sella la perfecta compenetración entre democracia y educación, política y ética.

Mas en general, las pretendidas "contradicciones" de las que a menudo se habla a propósito de Rousseau, develan su significado verdadero solamente a la luz de una crítica histórica profundizada. Basta con pensar que él condujo una difícil lucha en dos frentes, y que es necesario siempre remitir a la polémica con los *filósofos* por un lado, con las confesiones religiosas por el otro, los dilemas en los cuales se debatió. Soñó, en una época de su vida, con conciliar las dos partes inconciliables; y traspuso luego en el plano literario, en *La Nueva Eloísa*, su *irenismo* * fallido en la práctica.

Así, el lector moderno del *Emilio* que renuncie al placer totalmente especulativo de las aporías formales, que acantone la rancia categoría del "prerromanticismo" y que sepa ver bien adentro de una preceptística pedagógica a menudo viciada de *espíritu sistemático*, podrá captar los acentos grávidos de futuro, que en una precisa situación histórica despertaron el escándalo entre la gente común así como entre los profetas de la revolución burguesa: la entonación pueblerina de muchas páginas, el genuino amor por las virtudes de los campesinos y de los artesanos, el desprecio por los ricos y los grandes, la condena —que aludía especialmente a los jesuitas y a su sistema educativo— a la prematura instrucción religiosa como fuente de superstición y de abuso político con fines de poderío, el radical espíritu de libertad y de revolución. En el punto mismo en que dejaba atrás al materialismo y al ateísmo de los enciclopedistas, Rousseau daba nuevo rigor a otros aspectos de la polémica de aquellos contra el *antiguo régimen*, los divulgaba en un lenguaje más cálido y popular; legitimando la exigencia religiosa a la luz de una renovada experiencia moral, los tornaba aceptables para aquella parte de la burguesía europea que no había compartido la orientación religiosa de los hombres ilustres.

Rousseau en Môtiers

La publicación del *Emilio* coincidió con la expulsión de los jesuitas de Francia. El Parlamento de París, que había sido protagonista de esta lucha, exigió una víctima también entre los adversarios de la Compañía: el 3 de junio de 1762 el libro fue confiscado por la policía, el 9 condenado a la hoguera, el 27 censurado por la Sorbona; la alta protección de Malesherbes y de los señores del Luxemburgo no bastó para evitar la orden de captura contra el autor, que se vio obligado a refugiarse en Suiza, en Yverdon. Pero también en Ginebra el *Petit Conseil* [Pequeño Consejo] condenó a la hoguera al *Emilio* y al *Contrato social*, y decretó la orden de arresto. "Los dos decretos fueron la señal del grito de maldición que se elevó contra mí en toda Europa con inaudito furor. Todas las gacetas, todos los periódicos, todos los libelos se unieron en el más tremendo repiqueteo a martillo . . . Era un impío, un ateo, un desatinado, un endemoniado, una bestia feroz, un lobo." Los amigos de Yverdon —donde la autoridad no lo toleró— lo hicieron refugiar no lejos de allí, en Môtiers, burgo perteneciente al condado de Neuchâtel y, por lo tanto, a Federico de Prusia. En el pasado, Rousseau no había hecho un misterio de su aversión para con el tirano iluminado; ahora, al pedirle asilo político, se dirigió a él con gran orgullo: "He hablado mal de vos, y tal vez lo seguiré haciendo aún: expulsado de Francia, de Ginebra, del cantón de Berna, vengo, sin embargo, a solicitar asilo en vuestros estados . . ."; y pretendió impartirle una lección de pacifismo al héroe de la guerra de los Siete Años, en la vigilia del tratado de Hubertsburg: "Retirad de mi vista esta espada que me enceguece y me hiere. Ha realizado demasiado bien su tarea, y el cetro yace abandonado . . . Ojalá pueda ver a Federico, el rey justo y temido, recoger finalmente en sus estados a un pueblo feliz y ser el padre del mismo; Jean-Jacques Rousseau, el enemigo del rey, irá a morir de gozo a los pies de su trono . . ." Federico no respondió inmediatamente, pero dio instrucciones precisas al gobernador de aquella tierra suiza, George Keith: "Debemos socorrer a aquel pobre desventurado, que sólo comete el error de nutrir opiniones singulares, pero que considero buenas. Os haré entregar cien escudos, y os ruego que solucionéis sus necesidades. Creo que aceptará bienes naturales antes que dinero. Si no hubiéramos sufrido la guerra y si no estuviéramos en la ruina le haría construir un *ermitage* con un jardín, donde podría vivir así como cree que han vivido nuestros progenitores." Más tarde llegaron las cartas de naturalización. Los tres años que Rousseau pasó en Môtiers se contaron entre los más intensos de su vida. Las amistades, especialmente, con el escocés Keith, el honesto y paternal *milord Maréchal*, tan vívidamente evocado en las *Confesiones;* con el holandés du Peyrou y con el extraño húngaro, Sauttersheim, que abusó de su buena fe. Un núcleo de importunos y de admiradores, verdaderos y falsos, giraba en torno del autor del *Emilio* y del *Contrato Social*. El mito Jean-Jacques ya había nacido; Rousseau seguía sus progresos no sin complacencia, antes bien lo alimentaba. El libro XII de las *Confesiones* ilustra muy bien esta preocupación suya un tanto narcisista; pero para observar la obra cotidianamente es necesario recorrer el apretado epistolario (1300 cartas en tres años). Algunos amigos parisinos, los fieles ginebrinos Moultou, De Luc, Vernet, Usteri, Lenieps, Chappuis, no pocas damas, el editor Rey, de Holanda, lo mantienen informado de los movimientos de la opinión pública a su favor o en contra, del rumor que suscitan sus libros, de las diversas condenas, del eco de sus tomas de posición con respecto a las iglesias. Por su parte, Rousseau se comporta como un excéntrico, adhiriendo en parte al ideal trazado en sus libros: pródigo en buenos consejos pedagógicos, confecciona agujillas para corsés femeninos y las regala a las conocidas que prometen seguir los dictámenes del *Emilio*. Vestido a la manera armenia —un traje meticulosamente ordenado por él mismo— se complace en sus propias extrañezas, y lleva una vida casera. Pero no se sustrae a las consecuentes atenciones de una desconocida, Marianne de Franqueville, con la que consiente en estrechar un tibio idilio. De esos años, F. L. d'Escherney, ha descrito los "internos" domésticos de la casa de Rousseau, los óptimos almuerzos de Thérèse y los entretenimientos musicales: ". . . A veces,

* Espíritu pacificador.



J.J.ROUSSEAU
force
vérité
justice
régénération
des moeurs
droits
de
l'homme
et du
citoyen

luego de la comida, él se sentaba a la espineta y me acompañaba en alguna aria italiana, o la cantaba él mismo . . . Por la noche, en verano, íbamos a pasear por los bosques de los alrededores. En los claros de luna se divertía cantando dúos sobre los bordes de la Reuse; y siempre teníamos muchos oyentes, sobre todo las jovencitas del pueblo, que no dejaban de venir a escucharnos." También estos toques pastorales formarán parte de la completa "moda" rousseauniana.

Conflictos con la religión constituida

Si bien la permanencia en Môtiers le resultaba "bastante agradable", Rousseau se hacía la ilusión de rehabilitarse pronto en Ginebra, "convencido de que todo habría cambiado en breve con respecto a *él*, y que el público, arrepintiéndose de su propio frenesí, habría hecho enrojecer a los poderosos . . .". Pero los meses transcurrían sin resultados, antes bien, la situación empeoraba. El 24 de agosto de 1762 dirigió un pedido formal al pastor de la Iglesia reformada de Môtiers para ser admitido en los sacramentos. Declaraba que solamente "los dogmas intolerantes y sanguinarios de la Iglesia romana eran atacados y destruidos en *su* libro", y manifestaba su profunda y constante adhesión al calvinismo: "Adhiero en buena fe a esta religión veraz y santa, y adheriré a la misma hasta mi último respiro. Deseo estar siempre unido exteriormente a la Iglesia, como lo estoy en lo profundo de mi corazón . . ." El pastor Montmollin lo acogió en su grey; pero el escándalo no se hizo esperar demasiado.

Contemporáneamente, en París, veía la luz la carta pastoral con la cual el arzobispo Christophe de Beaumont condenaba al *Emilio* y a su autor: "Del seno del error se ha elevado un hombre que habla el lenguaje de la filosofía sin ser filósofo . . . Él se ha convertido en preceptor del género humano para engañarlo, admonitor público para desviar al mundo, oráculo del siglo para terminar de perderlo . . ." El prelado católico enumera uno a uno los "errores" pedagógicos, morales, dogmáticos —en primer lugar el rechazo del pecado original y de la revelación—, que pululan en las páginas del *Emilio*, concluyendo en el más puro estilo inquisitorial la prohibición y la condena: ". . . Condenamos a dicho libro por contener una doctrina abominable, adecuada para erradicar la ley natural y destruir los fundamentos de la fe cristiana; por aseverar máximas contrarias a la moral evangélica; porque tiende a turbar la paz de los estados y a hacer rebelar a los súbditos contra la autoridad del soberano; por contener gran cantidad de proposiciones respectivamente falsas, escandalosas, plenas de odio contra la Iglesia y sus ministros . . . , erróneas, impías, blasfemas, heréticas".

Rousseau se defendió con la *Carta a monseñor De Beaumont*, donde devuelve uno por uno los insultos y los anatemas del cardenal, afirma su propio rechazo del dogma del pecado original, recorre todos los temas centrales de sus libros. Es un texto denso en ironía, sutil en la argumentación, habilísimo y elocuente al poner de manifiesto la intolerancia del adversario: tal vez, la obra polémica maestra del escritor.

Ginebra: mito y realidad

La salida anticatólica no fue bien recibida, como Rousseau lo esperaba, por los pastores y los magistrados calvinistas de Ginebra. Este último fracaso lo decidió a realizar el ruidoso gesto que desde hacía tiempo meditaba, la renuncia a la ciudadanía: ". . . Renuncio en forma perpetua a mi derecho de Burgués y Ciudadano de la Ciudad y República de Ginebra . . . —escribió al primer magistrado. He intentado honrar al nombre ginebrino; he amado tiernamente a mis compatriotas, nada descuidé para hacerme amar por ellos: no podría haber obtenido un fracaso peor. Quiero darles placer hasta en el odio que sienten por mí: el último bien que me queda por sacrificar para ellos es un nombre que me fue querido."

La decisión era amarga, pero se originaba en la misma lógica de las cosas. La condena que concernía a sus libros le había abierto los ojos acerca de las estructuras políticas, las costumbres, la religión de Ginebra. Ocho años antes, en la "Dedicatoria" del *Discurso sobre la desigualdad*, había trazado un cuadro idílico de la sociedad ginebrina, de aquella constitución "dictada por la más sublime razón", de aquellos magistrados íntegros y virtuosos, de aquellos pastores austeros y tolerantes: en la *Carta a D'Alembert* había defendido apasionadamente el *ethos* calvinista de sus conciudadanos contra las seducciones de Voltaire y las insidias de la civilización-corrupción: al componer el *Contrato social* siempre había tenido presente la imagen idealizada de su *polis* helvética. Ahora tomaba conciencia de que entre la Ginebra ilusoria de sus sueños y la Ginebra real existía un profundo abismo. La ciudad-madre se le revelaba madrastra, el mito se derrumbaba de pronto. Al condenar al *Emilio* y al *Contrato social* la oligarquía dominante había arrojado su máscara de libertad y de democracia, y había mostrado su verdadero rostro, gazmoño y reaccionario. Rousseau, pagando personalmente, asumió esta realidad no sin pasión; recién en 1763— como lo han demostrado J. S. Spink, R. Derathé y otros estudiosos— estudió a fondo la historia y la constitución vigente de su ciudad, y la juzgó a la luz de la doctrina del *Contrato social*. Esta confrontación entre Ginebra y su proyección ideal (si tal se puede juzgar al *Contrato*), desarrollada en las *Cartas escritas desde la montaña*, es tal vez el tema más arduo de la exégesis rousseauniana; pero resulta una confrontación iluminadora. D'Alembert, en la famosa entrada de la *Enciclopedia* había descrito con brevedad y precisión las estructuras político-sociales de Ginebra: "Se distinguen cuatro clases de personas: los *citoyens* [ciudadanos], hijos de burgueses nacidos en la ciudad, los cuales pueden convertirse en magistrados; los *bourgeois* [burgueses], hijos de burgueses o de ciudadanos pero nacidos en país extranjero que han adquirido el derecho de *bourgeoisie* [burguesía] conferible por el magistrado: éstos pueden integrar el *Conseil Général* [Consejo General] y también el gran consejo, llamado de los *Deux-Cents* [Doscientos]. Los *habitantes* son extranjeros a los cuales el magistrado les ha concedido residir en la ciudad; y que no tienen ninguna otra función. Los *nativos*, en fin, son hijos de los *habitantes*; tienen algún privilegio más con respecto a los padres, pero están excluidos del gobierno.

A la cabeza de la república hay cuatro síndicos, que pueden durar en el cargo no más de un año y ser reelegidos solamente después de cuatro años. Junto a los síndicos está el *Pequeño Consejo*, compuesto por veinte consejeros, un tesorero y dos secretarios de Estado, y otro cuerpo denominado *De la justicia*. Los dos cuerpos se ocupan de las cuestiones cotidianas, criminales y civiles, que exigen un rápido procedimiento.

El *Gran Consejo* está compuesto por doscientos cincuenta *ciudadanos* o *burgueses*: juzga las grandes causas civiles, concede gracia, acuña moneda, elige a los miembros del *Pequeño Consejo*, delibera acerca de todo lo que debe ser derivado al *Consejo General*. Este último comprende el entero cuerpo de los *ciudadanos* y de los *burgueses*, excepto aquellos que no han cumplido aún veinticinso años, los reos de bancarrota y aquellos que han sufrido alguna nota de infamia. A esta asamblea le corresponde el poder legislativo, el derecho de guerra y de paz, las alianzas, los impuestos y la elección de los principales magistrados, que se realiza en la catedral con mucho orden y solemnidad, aunque el número de votantes sea de 1500 personas.

Lo que la descripción de D'Alembert calla es que la "democracia" ginebrina era sólo aparente. Y no solamente por la exclusión de la gran mayoría del pueblo (nativos y habitantes) del derecho de voto; había más: el *Pequeño Consejo* había prácticamente evacuado y desautorizado el *Consejo General*. Un reducido círculo de grandes familias patricias había logrado monopolizar el poder político y económico, e imponer el propio control, si bien respetando las formas legales. Especialmente desde la época de la grave crisis política de 1734, que se había concluido con una mediación internacional dominada por Francia (*Reglamento de la ilustre mediación* se llamó la "carta" relativa), Ginebra era gobernada por una oligarquía celosa de sus propios privilegios: los miembros de las magistraturas supremas se cooptaban recíprocamente en el interior del *Pequeño Consejo* y en el consejo de los *Doscientos*, mientras la asamblea popular —en realidad muy restringida— no podía más que ratificar decisiones ya tomadas desde



1



2



3

lo alto. La soberanía popular y el ejercicio de los derechos conexivos eran entonces nombres vanos en Ginebra.

Este régimen estaba muy mal visto por buena parte de los burgueses y ciudadanos, miembros de la asamblea general pero excluidos de hecho del ejercicio del poder. Entre éstos, Rousseau contaba muchos amigos, por lo que el conflicto político entre oligarcas y burgueses, latente desde hacía años en la ciudad, se vio exaltado por su "caso". Los burgueses tenían a su disposición un solo medio legal para contestar la legitimidad de la condena pronunciada contra Rousseau, la protesta escrita (*Representación*). La utilizaron numerosas veces, dirigiéndose en número creciente al *Pequeño Consejo* para obtener justicia: el 18 de junio los firmantes de una primera *Representación* eran cuarenta; el 8 de agosto fueron cien; el 20 de agosto, cuatrocientos ochenta.

La discusión se ampliaba y abarcaba cuestiones de fondo del tema de gestión del poder: al *Pequeño Consejo* no le quedaba más que elevar a su vez la cuestión del procedimiento, y ejercer una especie de veto (derecho negativo) contra las *Representaciones*. Jean-Robert Tronchin, procurador general de la república, no se limitó a formular una réplica oficial en tal sentido; en las anónimas *Cartas escritas desde la campaña* (setiembre-octubre de 1763) contestó punto por punto las protestas de los amigos de Rousseau y defendió muy hábilmente el derecho negativo. Aquella era, comenta Rousseau en las *Confesiones*, "una obra escrita en favor del Consejo con arte infinito, gracias a la cual el partido de los representantes fue reducido al silencio y aplastado . . . *Siluit terra*".

En este punto se imponía un contraataque polémico igualmente hábil, como sólo Rousseau hubiera sido capaz de hacerlo. Solicitado en tal sentido por los amigos Moultou, Lenieps y De Luc, él prometió unirse a la facción que le era favorable, de manera de obtener algún resultado político concreto en las elecciones de 1765. Lenieps le proporcionó, en diversas cartas, algunos argumentos centrales de carácter jurídico; De Luc le envió una caja llena de documentos constitucionales, sentencias, reglamentos, edictos, manuscritos y publicaciones relativas a la historia de Ginebra. Rousseau se documentó escrupulosamente, asimiló rápidamente este material— se ha podido hacer una lista casi completa de sus "fuentes", gracias a una serie de apuntes que han sobrevivido— y compuso, de un plumazo, las magistrales *Cartas escritas desde la montaña*.

Las "Cartas de la montaña"

Si su caso había conmovido a una parte de la opinión pública ginebrina, con esta obra él supo responder plenamente a las expectativas que sus libros habían suscitado. El caso, personal en un principio, se convirtió en un grueso asunto político. Ambos



4



5

1. Voltaire y Rousseau. París, B. N.

2. Proyecto para un monumento a Rousseau. París, B. N.

3. Inauguración del busto de Rousseau en Montmorency. París, B. N.

4. Rousseau representado junto a su tumba. París, B. N.

5. Pensamiento de J.-J. Rousseau en un volante impreso en 1806. París, B. N.

En la página siguiente:

1. Monumento funerario a Rousseau en las Tullerías. Pintura de Hubert Robert. París, Museo Carnavalet.

2. Traslado de las cenizas de Rousseau al Panthéon el 11 de octubre de 1794.

aspectos están presentes en las *Cartas de la montaña;* en las mismas, luego de haber adoptado largamente sus propias razones contra los magistrados y los eclesiásticos ginebrinos, Rousseau confuta el *derecho negativo,* y sobre todo ilustra con cruda *vis* polémica los abusos de la oligarquía y el juego habilísimo mediante el cual había adquirido y controlaba el poder. Las primeras seis cartas son una cerrada contestación de las acusaciones que se le habían hecho, conducida en el plano jurídico, político y religioso. En particular, iluminan la concepción rousseauniana del cristianismo "razonable", desprovisto de los fanatismos sectarios y del espíritu de controversia. Las consideraciones críticas sobre el calvinismo, el rechazo de los milagros, el llamado a la tolerancia, la reivindicación del libre examen contra la acusación de herejía (cartas I - V) integran las páginas de la *Profesión de fe del vicario de Saboya;* cuyo *credo* se transpone aquí de la esfera subjetiva e interior a la esfera de la sociedad. Al precisar las propias opiniones religiosas contra las inexactitudes dogmáticas y contra la intolerancia sectaria que los pastores ginebrinos habían revelado para con él, Rousseau se separa aún más netamente de toda confesión positiva, y llega a delinear una especie de ecumenismo ético-religioso desvinculado de las iglesias, fundado en la "razón y en el Evangelio", purgado "de los ritos supersticiosos", de las sutilezas doctrinarias, y totalmente dirigido a "su verdadero fin, la práctica de nuestros deberes" (Carta I). Esta religión interior, pero aún "civil", se presenta aquí como una proposición de tregua ideológica universal. Además, Rousseau confirma retrospectivamente que éste había sido el gran sueño que lo había guiado en la creación de las obras maestras entre 1758 y 1761: había tenido la ambición, en un momento político que le había parecido favorable, de erigirse en árbitro entre el *partido filosófico* y las iglesias cristianas, de componer los disentimientos y las luchas, de "establecer al mismo tiempo la libertad y la paz religiosa; conciliar el amor por el orden y el respeto por los prejuicios ajenos; sin destruir los diversos partidos, reconducirlos a todos a la norma común de la humanidad y de la razón..." (Carta V). Indudablemente, se trataba de un proyecto desesperado; pero muchas páginas del *Emilio,* del *Contrato social,* de los escritos sobre el abate Saint Pierre y hasta de la *Nueva Eloísa,* sólo adquieren su preciso significado dentro de esta perspectiva práctica a corto plazo.

Las últimas tres cartas desenmascaran lúcidamente los abusos de la clase política ginebrina: "Nada más libre que vuestro estado legítimo; —escribe Rousseau a sus conciudadanos— nada más servil que vuestro estado actual." La constitución ginebrina, originalmente sana, está corrompida por la sutil obra de centralización realizada en los



1

2

dos últimos siglos por los patricios del *Pequeño Consejo*; Rousseau analiza los aspectos jurídicos y constitucionales de tal proceso, y reconoce en los mismos una verdadera "usurpación" de poderes. Pero se ha observado justamente que su término de comparación no es aquí tanto la antigua constitución ginebrina como, en realidad, la teoría del *Contrato*. La soberanía popular le parece, en Ginebra, puramente nominal; la misma ha abdicado en favor de representantes-déspotas que la utilizan según su propio arbitrio. Estamos, entonces, frente a un caso clásico de gobierno tiránico, ilegítimo, en la medida en que olvida a las fuentes mismas de la ley, la *voluntad general*. Como el pueblo ha alienado lo que es inalienable, su propia voluntad soberana, el gobierno es la expresión de la pura fuerza, "y donde reina la sola fuerza el Estado es disuelto". Los ginebrinos, en suma, "esclavos de un poder arbitrario, se han entregado sin defensa alguna al poder de veinticinco déspotas (los miembros del *Pequeño Consejo*); los atenienses, por lo menos, tenían treinta . . ." (Carta VII). Indicando los remedios adecuados para subsanar este estado de cosas, Rousseau hace algunas concesiones importantes al punto de vista moderado de los representantes: no contempla ni siquiera el reconocimiento de los derechos políticos a los habitantes y a los nativos, admite un cierto equilibrio entre los poderes del Estado, sostiene la bondad de las antiguas leyes fundamentales y desaconseja toda reforma que no sea un retorno a los orígenes. Son derogaciones importantes a la teoría del *Contrato social*; pero sólo atemperando la condición de absolutos de sus propios principios Rousseau podía esperar influir en la realidad política ginebrina. En este caso, como más tarde a propósito de Polonia y de Córcega, el teórico tuvo en cuenta en modo realista a la historia, a la lógica de las cosas sobre las que estaba llamado a obrar, a las fuerzas políticas existentes, a las que confiaba sus "consejos". En efecto, de esta manera, desde comienzos de 1705, las *Cartas escritas desde la montaña* nutrieron concretamente de ideas rousseaunianas el partido ginebrino de los representantes, desencadenaron una fuerte oposición contra la oligarquía dominante, perturbando sus planes, paralizando la máquina política guiada por los "veinticinco tiranos". Esta vez Rousseau ganó la partida contra sus adversarios, quienes quedaron perdidos y atemorizados; pero desde entonces se desinteresó de las vicisitudes internas de la ciudad.

En tanto, en Môtiers maduraba contra él la hostilidad de los beatos y del clero, escandalizados por las consideraciones sobre la religión contenidas en las *Cartas*. El pastor Montmollin, que había sido su amigo, fue inducido por sus superiores a tomar posición contra él; Rousseau no consintió en retractarse acerca de lo que había escrito. Excomulgado, por un breve período fue protegido por la autoridad civil, gracias a algunas resoluciones de Federico II. También Voltaire —a quien él había atacado en las *Cartas de la montaña* por las relaciones que mantenía con el patriciado ginebrino— intervino en la campaña difamatoria con un atroz libelo, *Los sentimientos de los ciudadanos*, escrito "no con tinta, sino con agua de Flegetonte"; en el mismo develaba la suerte de los hijos del autor del *Emilio*. Las insinuaciones y los anatemas contra Rousseau se convirtieron en un coro público. Los pastores calvinistas instigaron al pueblo supersticioso, que "ignoró los decretos del rey . . . y no tuvo más freno. Fue denunciado en el púlpito, definido como el anticristo, perseguido en los campos como un lobo temible . . .". En la dramática noche del 9 de setiembre de 1765 la casa de Rousseau fue sacudida por un fuerte apedreo. Expulsado del pueblo de Môtiers, eligió entonces como refugio la pequeña isla de Saint-Pierre, en el lago de Bienne.

Los últimos años

La permanencia en el nuevo asilo —que será evocado con tonos elegíacos en la quinta *Rêverie*— duró cerca de un mes y medio. Expulsado también de allí, Rousseau aceptó finalmente la invitación que David Hume le había hecho ya en 1762, y se marchó con él a Londres. Pero las vicisitudes recientes habían alterado definitivamente el precario equilibrio psíquico del ginebrino: también el vínculo con Hume se disolvió, al acentuarse la manía de persecución, en una dramática ruptura. La crónica de los últimos años, que Rousseau pasó en Francia y sobre todo en París, parece esfumarse en una cruda referencia clínica: "Es como un hombre que se hallase desnudo, no sólo de ropas sno también de su misma piel —escribía Hume— y así tuviera que luchar contra las intemperies y los torbellinos que agitan en forma perpetua a este bajo mundo". Las oscuras imaginaciones de un complot diplomático maquinado contra él por Hume y los *filósofos*, las fugas repentinas, las actitudes extrañas de la última estadía en París, no se refieren tanto a la historia de las ideas; antes bien, configuran una penosa tragedia personal, en la cual, sin embargo, se resume el significado extremo de un conflicto, que se inscribe en un más vasto drama social y político. En los años recientes los intérpretes del pensamiento de Rousseau han puesto de relieve la importancia de algunos escritos "menores" —como los *Juicios* sobre los escritos de Saint-Pierre, y sobre todo el *Proyecto de constitución para Córcega* y las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*— fundamentales para comprender las posibles realizaciones históricas de la teoría política del *Contrato Social* que preveía Rousseau. Se trata de precisos proyectos de constituciones, que Rousseau redactó luego de haberse informado detalladamente de las condiciones históricas, políticas, geográficas y económicas de los países a los que estaban destinadas; la interpretación de tales proyectos, entonces, sólo puede ser realizada en el interior del contexto original, sumamente complejo. Basta con mencionar aquí que para el movimiento corso de independencia de Pascual Paoli, por invitación de Matteo Buttafoco, Rousseau creó en 1765 un proyecto de gobierno federal, respetuoso de las autonomías locales y fundado en la democracia directa, particularmente próximo a la estructura de la óptima república prevista en el *Contrato*, pleno de un *ethos* igualitario, patriarcal, libertario. La propiedad privada de las tierras habría sido limitada; las leyes habrían debido conservar vivas las virtudes tradicionales de los corsos y garantizar la independencia de la isla. Problemas diversos y más arduos presentaba en 1770 Polonia; a los confederados polacos, que se habían dirigido a él a través de su representante Wielhorski, Rousseau aconsejó una estructura republicana, dotada de un particular sistema representativo, capaz de imponerse sobre las formas feudales ya existentes. Para superar la parálisis de las instituciones, para adherir a las condiciones de un país "siempre dividido en su interior y siempre amenazado desde el exterior" Rousseau hizo importantes concesiones a sus propios principios. Sin embargo, luego de estudiar largamente la historia de Polonia y la situación actual del país, dotó al proyecto —que sólo se publicó en forma póstuma— de un ideal igualitario y democrático, de una imagen "espartana" de la nueva Polonia:

"En el estado presente de cosas, veo un único medio adecuado para darle la consistencia que le falta: infundir, por así decirlo, en toda la nación el alma de los confederados, instaurar la república en el corazón de los polacos, de manera que ella subsista a pesar de los esfuerzos de sus opresores . . .".

Las *Confesiones*, los diálogos *Rousseau juez de Jean-Jacques*, las *Ensoñaciones de un paseante solitario*, fueron compuestos en los últimos años entre Môtiers, Wootton y París. Revelan la piadosa desnudez de la que hablaba Hume, ya en el calor nostálgico de la elegía, ya en la evasión fantástica, o en el tormento morboso de un interminable soliloquio. El loco impulso que movió a Rousseau a deponer en el altar de Nôtre-Dame el manuscrito de los diálogos, la manía de persecución y el sentimiento de culpa que pesaron sobre toda su vejez, el aislamiento de aquellos años, permiten comprender el peso excesivo que la neurosis impuso al hombre; y dan la medida de la tragedia de aquel que, vengador de las clases burguesas y de las más humildes, intérprete de sus derechos, fue realmente víctima de los poderosos intereses reunidos, contra los cuales urgía el movimiento de rebelión del tercero y del cuarto estado, que prorrumpía ya en modo ineluctable en Francia y en Europa.

La herencia de Rousseau

Rousseau murió en la soledad en 1778. Al clamor indignado que había acogido al *Emilio*, a la moda equívoca de la "sensibilidad" que acompañó al éxito de la *Nueva Eloísa*, al relativo desinterés que obtuvo primero el *Contrato social*, siguió bien pronto un eco más profundo. Resulta sumamente difícil evaluar la incidencia del "mito" Rousseau sobre la cultura y sobre el gusto europeos entre la crisis de la época de los hombres ilustres y el advenimiento del romanticismo, así como la presencia de la doctrina política del *Contrato social* en la ideología de la Revolución. Es un fenómeno demasiado vasto y complejo, que implicó a muchos elementos dispares, para ser estudiado a la luz de los consabidos análisis acerca de la "fortuna" de un autor. Si los redactores de los "inmortales principios" de 1789, pero sobre todo Robespierre y los jacobinos, tuvieron por Evangelio al *Contrato*, también la difusión del jacobinismo en Europa estuvo siempre empapada de rousseaunismo. Luego de las polémicas de la década de 1760, la herencia de Rousseau en la literatura y en la cultura política de fines del XVIII, en Alemania, Italia, en Inglaterra —que sólo recientemente se comenzó a explorar sistemáticamente— tiene ciertamente sus momentos más altos en la obra de aquellos que fueron intérpretes o críticos de sus doctrinas, desde el Kant de la *Rechtslehre* al Fichte y al Hegel de los escritos juveniles; o de aquellos que se sintieron afín al escritor, como Goethe, Schiller, Stendhal. No resulta menos arduo seguir las ulteriores vicisitudes de tal fortuna en la época de la Restauración, cuando el recuerdo edulcorado de Jean-Jacques nutrió la literatura introspectiva romántica. Tal vez hoy conviene meditar, más que la fustigada imagen de un Rousseau "anticipador" e intérprete de la sensibilidad romántica, el peso real que su doctrina política tuvo en el desarrollo de las doctrinas socialistas. Las polémicas pasionales contra un Rousseau "totalitario" por parte de liberales como Constant, Taine, Lamartine; las acusaciones moralistas de hombres como Bonald, Maistre, Barrès, Maurras, hallan siempre eco en los retrasados epígonos de la idea liberal. Por otra parte, los juicios restrictivos de Marx y las fáciles exaltaciones de intérpretes improvisados, no nacieron de serenos exámenes históricos: no por azar, el nexo que existe entre Rousseau y Marx, que es profundo, y que actualmente está en el centro de numerosas investigaciones, revela la renovada vitalidad de una obra; y, además, no solamente en el sentido de precisar "influencias" como sobre todo en la exigencia de clarificar retrospectivamente la génesis teórica de la democracia igualitaria. Si la evolución histórica y política de las naciones europeas no se movió, en el siglo pasado, hacia las estructuras sociales previstas por el *Contrato*, es cierto de todos modos que los problemas centrales de la democracia moderna —la limitación de la propiedad privada, la relación entre individuo y Estado, la participación de las masas en el ejercicio del poder, la crisis de los sistemas representativos tradicionales, las garantías constitucionales de la libertad política— vuelven otra vez a plantearse, concluida la época del liberalismo burgués, dentro de las amplias perspectivas ético-políticas diseñadas hace dos siglos por Rousseau.

Bibliografía

Obras de Rousseau

Entre las numerosas ediciones de obras individuales o "completas" se recuerdan aquí solamente las *Oeuvres complètes*, vol. 13, París, 1885-1903.
En español: *Las confesiones*, México, Nacional; *El contrato social*, Madrid, Aguilar; *Emilio*, México, Novaro.

Obras de consulta

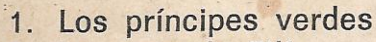
P. M. Masson, *La religión de J.-Jacques Rousseau*, 3 vols., París, 1916; A. Schinz, *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, París, 1929; C. W. Hendel, *J.-J. Rousseau: moralist*, Nueva York, 1934 (nueva ed. 1962); E. Cassirer, *El problema Rousseau*, trad. al it., Florencia, 1938; P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, París, 1952; J. Starobinski, *J. J. Rousseau: la transparence et l'obstacle*, París, 1957; R. Grimsley, *J.-J. Rousseau. A Study in Self-Awareness*, Cardiff, 1961; R. Mondolfo, *Rousseau y la conciencia moderna*, Bs. As., EUDEBA; B. Groethuysen, *J.-J. Rousseau*, París, 1949; R. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, París, 1950; C. Della Volpe, *Rousseau e Marx*, Roma, 1964; H. Sanguinetti, *Rousseau*, Buenos Aires, C.E.A.L.



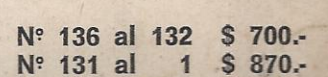
Estos son

Los cuentos del Chiribitil

Para los chiquitos que quieren
que les cuenten cuentos.
Para que se los lean papá y mamá.
Para que lean solos los que ya van
aprendiendo a leer.
Para soñar con cosas
muy grandes y muy chiquitas,
con animales familiares y lejanos,
con otros chicos
a los que les pasan cosas.
Para conocer un poco más el mundo.



1. Los príncipes verdes
2. La carta de Tilín
3. El mono doctor
4. El espejito de la montaña
5. El señor Viento Otto
6. Alegrita y doña Chicharra
7. Chiquirriqui cruza la selva misionera
8. Nicolodo viaja al País de la Cocina
9. Los zapatos voladores
10. El pajarito remendado
11. El pequeño héroe de Harlem
12. Así nació Nicolodo
13. El salón vacío
14. El osito y su mamá
15. El molinillo mágico
16. Vuela, Mariquita
17. Don Hilario
18. Jacinto
19. La gran fiesta del Otoño
20. El gallito
21. Viaje al País de los Cuentos
22. ¿Dónde estás, Carabás?
23. Gatomiáu
24. Los juguetes
25. Tío Juan
26. El espantapájaros
27. El reloj de la torre
28. Rara historia de un diente
29. ¿Qué hora es?
30. Los grillos de la montaña celeste



Nº 136 al 132 $ 700.-
Nº 131 al 1 $ 870.-